宋明理學與政治文化

新民說

余英时文集

第十卷

广西师范大学出版社
GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS

余英时文集

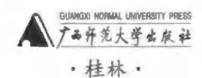
第十卷

宋明理學與政治文化

余英时 著

沈志佳 编

Song Ming Lixue yu Zhengzhi Wenhua



·桂林·

责任编辑：蒋晓玉　赵　艳　邹旭勇
封面设计：刘　凛
版式设计：陆润彪

图书在版编目（CIP）数据

宋明理学与政治文化／余英时著；沈志佳编．—2版．
桂林：广西师范大学出版社，2014.7
（余英时文集；10）
ISBN 978-7-5633-8701-4

Ⅰ．①宋…　Ⅱ．①余…②沈…　Ⅲ．①理学－关系－
政治文化－中国－宋代②理学－关系－政治文化－中国－
明代　Ⅳ．①B244.05②D691

中国版本图书馆CIP数据核字（2014）第073640号

广西师范大学出版社出版发行
（广西桂林市中华路22号　邮政编码：541001
网址：http://www.bbtpress.com）
出版人：何林夏
全国新华书店经销
湛江南华印务有限公司印刷
（广东省湛江市霞山区绿塘路61号　邮政编码：524002）
开本：880 mm ×1 240 mm　1/32
印张：14.5　　　字数：340千字
2014年7月第2版　　2014年7月第1次印刷
印数：0 001~4 000册　　定价：56.00元

序

《余英时文集》第十一、十二两卷即将面世，这是广西师范大学出版社和友人沈志佳博士通力合作的最新成果，让我首先表达最诚挚的感谢。但是我必须赶紧补充一句，对于志佳而言，这"感谢"二字是绝对不够用的。像前十卷一样，从集结到编定，她为这两卷文集做了无数劳心而又劳力的细致工作，她在《编者后记》中已透露此中消息。

最使我感动不安的，志佳自己的职务一向很繁重，接掌华盛顿大学东亚图书馆馆务以后，更是如此。但是十几年来，她竟在繁忙的专业之外，硬挤出时间来，先后为我编出了十二册文集。由于志佳和我是史学界的同行，她编我的文集无论是主题的选择、分类，或系年等方面，都井然有序。因此我的作品才能够以系统性的面貌呈现于读者之前。得到这样一位富于"理解之同情"的编者，我当然感到十分欣幸，但每一念及她的辛苦和牺牲，则又不胜其惶悚。

《文集》第十一、十二两卷的重点各有不同，《编者后记》已予指出，这里不必重复。这部文集的最早四卷是2004年出版的，十卷本（第五至第十卷）则是2006年出版的，距今已整整七年。现在第十一、十二卷的刊行可以说是承先启后的一个新阶段的开始。此中原因并不难寻找：志佳

一直在收集我最近七年来的新作;她将这些新作和以前未收但性质相近的旧作聚拢在一起,新的文集便自然而然地形成了。志佳告诉我:她对于第十二卷以下已有初步构想,有兴趣的读者不妨拭目以待。

这部文集所涉及的范围很广,论题繁多,初看似有泛滥无归之势。因此我想简单地概括一下我的治学宗旨,以供新一代读者参考。

上接五四以来的文化争议,我采取了下面的假定:我承认人类文化大同小异。因为"大同"所以不同文化之间可以相通,不仅在物质层面,而且在精神层面也可以相通。但因为"小异",所以每一文化又各有其特色。文化特色复和文化程度成正比,文化越高,则特色也越显著,目前讨论得很热烈的古代"轴心文明"(Axial Civilizations)便是最有代表性的史例。在这一假定之下,我的历史研究自始即以探求中国的文化特色为最后归宿。由于文化特色无所不在,不是仅从思想或哲学一端所能掌握得住,因此我在思想之外,还要从政治、社会、经济等各方面去查看这一特色是如何体现的。但我并不把各部门完全分开讨论,而是从整体的(holistic)观点查其互相之间的关联与会通,因为文化特色往往在此关联与会通之处显现。

又由于文化特色并非一成不变之物,而必然在历史流程中逐步演变,因此我的研究也不能限于任何一个时代。大体上说,我的重点主要集中在思想文化发生重大变化的时代,如春秋战国之际、汉晋之际、唐宋之际、明清之际。

上面提到,我对于中国文化特色的探求直接导源于五四以来的文化争论。这就是说,如多数现代的中国学人一样,我的文化关怀是:在西方文化的挑战下,中国文化究竟应该怎样自我调整和自我转化,然后才能达到陈寅恪先生所向往的境地,即"一方面吸收输入外来之学说,一方面不忘本来民族之地位"。我深信文化之"大同",因此对五四倡导的"科学"和"民主"两大普世价值始终抱着坦然接受的态度,至今未变。但是对于很多五四知识人一方面将"科学"推至"科学主义"(scientism)的极

端，另一方面又将清末以来“尊西人若帝天，视西籍若神圣”（邓实[1877—1951]语）的态度发展到顶峰，则是我完全不能同意的。所以追溯到最后，我试图在传统的方方面面发掘中国文化的特色，除了历史求真之外，同时也希望脱出上述两种偏颇，而寻求一条比较顺适的中西文化会通之道。

相应与这一文化关怀，我的阅读和思考范围往往不能不越出我的教研专业，即19世纪以前的中国思想史和文化史。为了突出中国的文化特色，我有时也必须引西方文化为参照系，因为文化特色只有在互相比较中才能清晰地显现出来。为了展示中国传统的现代转化及其所经历的种种危机，我甚至不能不把我的史学研究扩展到20世纪。

以上概括只是提醒读者，我的文集虽不是有计划、有系统的一气呵成之作，但其中也有一些基本预设（assumptions）、中心观念和价值关怀，可以把一部分散篇文字有机地联系起来，包括第十一、十二两卷的文字在内。有心的读者试一披寻，当可自得之。

余英时

2013年10月27日于普林斯顿

原序一

这部《文集》是沈志佳博士费心费力编成的。她近几年来搜集了我所有的中文论著，分门别类，重新编排。这里所集四卷便是其中的一部分。广西师范大学出版社热心印行这四卷《文集》，先后也很费周章。我必须在这里表示诚挚的感谢。

这四卷《文集》大体上都是关于中国史学、文化史、思想史方面的论文，但也有几篇是讨论西方历史与文化的。写作的时间上起 20 世纪 50 年代，下迄近一二年；在这半个世纪中，我自己的知识和思想都有很多的变化和进展。如果我以今天的理解重写这些论文，它们当然会呈现不同的面貌。但无论是重写或彻底修改，在事实上都是不可能的，我只好让旧作新刊，以存其真。王国维云："人生过处唯存悔，知识增时只益疑。"可见这是一切治学之士的共同感受，我也唯有借这两句诗来自解了。

1901 年梁启超写《中国史叙论》，在第八节"时代之区分"中首先提出中国史应划分为三个阶段：第一是"上世史，自黄帝以迄秦之一统，是为'中国之中国'"；第二是"中世史，自秦一统后至清代乾隆之末年，是为'亚洲之中国'"；第三是"近世史，自乾隆末年以至于今日，是为'世界之中国'"。很明显的，通过当时日本史学界关于"东洋史"的研究，他已接

受了文艺复兴以来西方人对欧洲史的分期模式。梁氏这篇论文是现代中国新史学的开山之作，和他第二年(1902)的《新史学》一文同样重要。就他所提出的“中国之中国”、“亚洲之中国”和“世界之中国”三个基本概念而言，他确实拓开了中国史研究的眼界，其贡献是很大的，但就其所援引的“上世史”、“中世史”和“近世史”的分期而言，他却在无意中把“西方中心论”带进了中国史研究的领域。欧洲史分期论和斯宾塞的社会达尔文主义合流，使许多中国新史家都相信西方史的发展形态具有普世的意义。以西方史为典型，中国史直到清末都未脱出“中古史时代”，几乎成为20世纪中国新史家的共同信仰。

20世纪30年代冯友兰写《中国哲学史》便明白承认：“直至最近，中国无论在何方面，皆尚在中古时代。”(见第二编第一章)但是我自始即不能接受“西方中心论”这一武断的预设。在广泛阅读西方文化史、思想史之后，我越来越不能相信西方是“典型”，必须成为中国史各阶段分期的绝对准则。现代中、西之异主要是两个文明体系之异，不能简单地化约为“中古”与“近代”之别。在中国史研究中，参照其他异质文化(如西方)的历史经验，这是极其健康的开放态度，可以避免掉进自我封闭的陷阱。所以我强调比较观点的重要性。但是我十分不赞成“削足适履”式的比附，因为这将必然导致对于中国史的全面歪曲。1877年马克思在《答米开洛夫斯基书》中坚决反对有人把他关于西欧资本主义起源的论断变作一种历史通则，应用于俄国史的研究上面。这一强烈抗议是值得我们深思的。

这四卷《文集》所收的史学论著，虽然写作的时间有迟有早，大体上都是从上述的立场出发的。我诚恳地盼望得到读者的指正。

余英时

2004年3月21日

原序二

《余英时文集》一至四卷在2004年刊行以后，沈志佳博士又继续搜集了我的其他文字，择其可以与大陆读者见面的，编成第五至第十卷。广西师范大学出版社不辞烦难，在条件允许的范围之内，续刊这六卷新的《文集》，其敬业的精神是令人感动的。让我再一次对沈博士和出版社表示我的最诚挚的感谢。

我的专业是历史学研究，所以这六卷所收的论文仍然贯穿着史学的观点。但是就所涉及的范围而言，这六卷则比前四卷要广阔得多。整体地说，在我的思考和研究中，中国文化传统怎样在西方现代文化挑战之下重新建立自己的现代身份(modern identity)，一直是重点之一。这当然是清末，特别是五四以来，中国知识人的共同问题，然而始终得不到明确的答案。我也不过是千千万万寻找答案者之一而已，这六卷新文集中保存了一些我的寻找的印迹。

后六卷与前四卷一样，也包括了早期到近期的文字。最近的包括一篇未发表过的新稿(讨论钱谦益的“诗史”观念，收在第九卷)，最早的则是我在香港新亚书院求学时期的“少作”(收在第六卷和第七卷)。这里只想对这些“少作”略作交代。我受了五四思潮的影响，虽然已决定投入

中国史的专业，但对于西方近代的文化史和思想史同样抱着浓厚的兴趣。我当时已不能接受任何抽象的历史公式，更不承认西方史的阶段划分可以为中国史研究提供典型的模式。然而我深信西方的历史与思想不失为一个重要的参照系统，使我更易于在比较的观点下探索中国文化和历史的特性。同时，对于五四时代所接受的西方近代文化主流中的一些基本价值，如容忍、理性、自由、平等、民主、法制、人权等，我也抱着肯定的态度。这些价值，当时也被公认为普世性的，1948 年联合国的《人权宣言》便是明证。基于这一认识，我在 1950 年至 1955 年这几年间，曾努力阅读这方面的西文著作。《文集》卷六、卷七所收的"少作"便是在这一心态下写成的。

这些"少作"只是我早年学习的纪录，久已置于高阁。但 1983 年，在台北友人一再鼓励之下，我觉得盛情难却，曾由汉新出版社重印过一次。沈志佳博士这次提议将它们收入《文集》，我本来是很犹豫的。但是她认为这些"少作"毕竟代表了我写作生涯中的一个阶段，从《文集》编辑的角度说，仍是一个不宜缺少的环节。我终于接受了她的判断。这次印行，我自己并没有时间做任何修订。不过出版社方面根据既定的编辑原则，曾作了一些必要的处理，基本上仍是尊重原作的，仅仅减少了一些文句而无所增改。我很感谢出版社的苦心与好意。对于西方史的参照功能和起源于西方但已成为普世性的现代价值，我至今仍然深信不疑。这也是我让这些"少作"再度刊布的唯一理由。

余英时

2006 年元旦

目 录

第十卷　宋明理学与政治文化

《宋明理学与政治文化》自序

本书包括两个部分：第一至第五章原为《朱熹的历史世界》上篇的《绪说》，虽置于全书之端，其实写成则在上、下两篇之后，因此自成一独立单元。由于这篇《绪说》集中讨论了宋代理学的起源和发展，及其与政治文化之间千丝万缕的复杂关系，少数读过原稿的朋友觉得我不妨把《绪说》抽出来，印成单行本。考虑到《朱熹的历史世界》篇幅太长，一般读者很难有时间和耐心通读这部千余页的专著，我也认为让《绪说》与原书分家，自谋生路，不失为一个明智的办法。

本书的第二部分是最后一章，题作《明代理学与政治文化发微》。这一部分的起源如下：在决定单独刊行《绪说》之后，我立即发现它毕竟是另一本书的一个组成部分，语意未周未尽。如果借用旧日“起、承、转、合”的文章结构为喻，《绪说》可以说是有“起”有“承”，但未“转”未“合”。原因很简单，“转”与“合”原在《朱熹的历史世界》的上篇与下篇之中。怎样为单行本提供“转”与“合”，曾使我犹豫不定了一两天，因为这有种种可能。最省力的方式是撮述原书上、下篇的要旨。但下面两个理由使我放弃了这个初念。第一，《绪说》脱离了母体之后，它的重点已变，仅仅为原书作一简单的提要，不足以达成“转”与“合”的任务；第二，原书上、下两篇千头万绪，十分复杂，只有

通过无数细节的层层分析，才能集腋成裘。西方谚语说："上帝或魔鬼在细节之中"(God or the devil is in the detail)，这尤其是史学作品的特色。任何企图用"一言以蔽之"的方式化繁为简，都必然陷于顾此失彼、挂一漏万的窘境。因此我最后决定重新拓荒，进一步研究明代理学与政治文化的关系，从反面证成《绪言》的论旨。在《朱熹的历史世界》撰写过程中，明代的对照不但已时时往来胸中而且也偶然流露于笔端。以往涉及明、清的研究，如《近世中国宗教伦理与商人精神》、《现代儒学的回顾与展望》、《士商互动与儒学转向》等，我也接触了理学与政治文化的某些方面。现在我刚好可以趁这个机会，把一些片断的观察系统地组织起来，化零为整。最后一章的研究与陈述方式大致与前五章相同，即根据原始史料建构一个整体的历史景观。不过为了防止一发不可收拾，这次我尽量控制自己，把拓荒的范围限制在少数论题上。这一章虽然还是超过了预定的篇幅甚多，幸而并未泛滥成灾。"宋明理学"一向被视为一个历史连续体，但是我现在的看法稍有不同，这个连续性几乎只能用"不绝如缕"四字来形容；二者之间的断层似乎也不能不特加注意。明代政治生态与政治文化和宋代的巨大反差，在其间发挥了重大的——虽然不是决定性的——作用。由于最后一章的添入，本书定名为《宋明理学与政治文化》。但我所用的"宋明理学"并非完全沿袭旧义，其中有连续，也有断裂，特先说明，以免误会。

现在我想借用这篇序的空间，对本书第一部分的性质作一提纲挈领的说明，以为读者之一助。现代讨论理学的专著已多至不可胜数，主要都是从哲学的观点阐释它的含义。哲学既不是我的专业，我自然没有理由，更没有资格，在众说纷纭之外，再增一解。本书则是一篇史学研究的初步报告，主旨在通过宋代的历史脉络和具体情境，重建理学从开始到完成的实际过程。这一历史的探索必然要涉及理

学以外的大量文献，因而构成了本书研究的基础工作。第三章论宋初古文运动和王安石“新学”、第四章追溯佛教的入世转向，都是从原始史料中一点一滴爬梳出来的。但中心的线索则由理学著述所提供，其中尤以《二程遗书》和朱熹的《文集》、《语类》最为重要。我并没有在系统地掌握一切基本资料之前，先有一套“大胆的假设”，然后强古人以就我。读者只要细看本书，我的作业程序是相当清楚的。

本书既是历史的研究，它自然不可能有任何预设的哲学立场，因此对于一切有关理学的现代哲学阐释都是中立的。但在史学方面本书则有十分明确的预设，否则我的研究工作便无法展开了。我的预设是：理学（或道学）的起源和发展首先必须置于宋代特有的政治文化的大纲维之中，然后才能得到比较全面的认识。由于种种历史因缘的凑合，宋代的“士”（或“士大夫”）发展出高度的政治主体的意识，落在政治实践层面则要求与皇帝“同治天下”（程颐语）。所以北宋的儒学复兴，一开始便提出了“尧、舜、禹三王治人之道”，或简称为“三代之治”。这是北宋儒家关于重建人间秩序的破题第一声，其始点则在“治道”（政治秩序）。古文运动的先驱柳开（947—1000）倡导于前，继起者如石介（1005—1045）等人则响应于后，重建“三代治道”终于成为宋代儒学的基调，一直到朱熹的时代都没有改变。但在古文运动时期，儒学的重心在“外王”，而“内圣”的讨论则尚未充分展开，欧阳修（1007—1072）便是其中最典型的一位代表；他只关心“治道”而绝口不谈心性，以致王安石批评他“不识义理”。正因如此，他虽主张回归“三代”，却不贬斥“汉、唐”，甚至还说唐太宗“其治则几乎三王”（《欧阳文忠公集》卷四八《问进士策四首》之三）。在这一问题上，他的观点和南宋的陈亮相近，而与王安石、二程则恰恰相反。朱熹为了“三代”与“汉唐”之辨，曾根据程颢的论点，和陈亮展开了一场最著名的争议。叶适也在晚年的著作中，对欧阳修的看法提出了严厉的批

评（见《习学记言序目》卷五〇“策问”条）。可见“治道”在两宋儒学史或理学史上，始终是一个轴心的问题。这是上面所谓“政治文化的大纲维”中一个主要部分。

今天我们一提起理学（或道学），便马上会联想到理、气、心、性等形而上的观念，这在当时张载和二程的语录中，往往笼统地称之为“道德性命”。“道德性命”是所谓“内圣”之学；作为研究的对象，它当然可以与“外王”分开，自成一独立的领域。事实上，无论是在传统的“道统大叙事”或现代的哲学史中，大家都是这样看待它的。但就宋代儒学发展史而言，理学却不能简单地等同于“内圣”。这是因为“内圣”与“外王”在理学家的构想中，自始即是一不可分的整体。而且“内圣”领域的开拓正是为了保证“外王”的实现。为了说明这一论点，我们必须回溯至王安石的改革及其新学。

“外王”必须建立在“内圣”的基础之上，本是儒学的原始观念之一，孔子的“为政以德”、孟子的“仁心”、“仁政”，都是这一观念的不同表达方式。宋初古文运动的倡导者虽因急于“推明治道”而未暇发挥“内圣”，但“内圣”与“外王”不可分离的意识仍在潜滋暗长之中。胡瑗（993—1059）在湖州和太学掌教，分“经义”、“治事”两斋，他的弟子们称之为“明体达用”之学，其实即隐含了以“内圣”为“体”、“外王”为“用”的意思。胡瑗是王安石早年所最崇敬的儒门典范，后来他持“内圣外王”之说发动熙宁变法，未尝不可说是从“明体达用”转手而来（参看《朱熹的历史世界》上篇第六章）。无论如何，从历史的角度作观察，安石的“新学”在北宋儒学进程中实居于承先启后的枢纽地位；他终结了古文运动时期专重“外王”（“治道”）的偏向，将儒学引入“内圣”与“外王”互为表里的阶段。更值得注意的是：“道德性命”这一名词最先是王安石用来描述他的“内圣”之学的。此词不但见于他的文字，而且也经常出现在他和神宗的对话之中，并得到后者的亲口认可

(详见本书第三章)。所以不论内容,仅就思想的结构而言,安石“新学”与二程“道学”完全属于同一类型。这一现象毋宁是十分自然的,因为二者本是同一历史阶段的产品。

由于王安石的“内圣外王”系统建立在前,而其“内圣”部分——“道德性命”——又吸收了释、老的观念,它一直是张载和二程抨击的对象。大致说来,他们认定王安石“内圣”之学“不正”,是他“外王”失败的根源所在。所以在二程语录中,我们看到他们始终把安石视为思想上的头号大敌,远在释氏之上。但是另一方面,就“内圣”构成“外王”的精神基础而言,二程的“道学”与安石的“新学”也未尝没有可以互相比观之处。我们可以毫不迟疑地说,“道学”是在直接与“新学”相抗衡的过程中,逐步发展完成的。“道学”兴起的背景既明,它不可能离开宋代政治文化的大纲维而得到全面的理解,自是不在话下。

宋代理学有两项最突出的特点:一是建构了一个形而上的“理”的世界;二是发展了种种关于精神修养的理论和方法,指点人如何“成圣成贤”。这两点毫无疑问都属于“内圣”的领域。但深一层观察,这两条开拓“内圣”的道路,同是为了通过“治道”以导向人间秩序的重建。这是宋代儒学的主流所在,自古文运动一直贯通到朱熹时代。理学家必须预设此“理世界”,作为他们理想中的人间秩序的永恒而又超越的保证,否则他们重建秩序的要求便失去根据了。他们曾从种种角度赋予“理世界”以种种不同的名称,如“天理”、“仁”、“太极”、“太和”等,但其实都是此物此志。张载、二程和朱熹都肯定合理的人间秩序必须依“理世界”而建立,本书已随文论及,不待再说。这里应着重指出的,即持“心即理”之说的陆九渊也同样不能不作此肯定。他说:

> 此理乃宇宙之所固有，岂可言无？若以为无，则君不君、臣不臣、父不父、子不子矣。(《象山先生全集》卷二《与朱元晦二》)

此处明言“此理乃宇宙之所固有”，而首先显现在君臣、父子的秩序上面，可知“理世界”必归宿于人间秩序确是宋代理学家的共同信仰。

其次，关于理学家强调个人的精神修养问题，也同样必须放在宋代政治文化的大纲维中，去了解其特有的时代意义。“修心养性”之说早起于先秦，而儒家尤擅胜场。中唐以来，由于释氏(特别是禅宗)的心性之说主宰了思想界，儒家方面也开始重整旗鼓，以图收复失地。北宋理学家完成了这一使命，可以说是顺理成章的事，似乎与政治文化攀不上什么关系。然而不然，这是由于我们没有再进一步考察：理学家提倡“修心养性”究竟是以哪一类人为对象的？他们想通过这种精神修养来造就何种人才？关于这两个问题，本书已详引种种资料，作出明确的解答。这里我只须直接将答案列出，然后各增一条书中未引用的资料，以加强原来的论证。关于第一个问题，我的答案是：北宋理学家直接施教的对象是“士”，而不是一般的“民”。宋代的“士”虽然都从“民”来，但“民”未成为“士”之前，理学家不但没有机会向他们讲授心、性之学，而且即使有机会，也必然徒劳无功。总之，理学家与“普度众生”的释氏不同，只能从“士”阶层中寻找“传道”的对象。我们不能因为儒家有“人皆可以为尧、舜”之说，便误认宋代理学家自始便一视同仁地要使人人都“成圣成贤”。程颐曾明白指出，“人皆可以为尧、舜”只是“圣人所愿”，事实上是不可能的。现在我要引周敦颐(1017—1073)的一段话来印证本书的论点。他说：

> 圣希天，贤希圣，士希贤。伊尹、颜渊，大贤也。志伊尹之所志，学颜子之所学。(《通书·志学第十》)

这是北宋第一位出场的理学家，但他指点“成圣成贤”的对象明明是“士”。所以这个问题已没有争议的余地了。他后面论伊尹、颜渊的话，则恰好可以通向第二个问题的答案。

顾炎武(1613—1682)指斥明末理学家“以明心见性之空言，代修己治人之实学”(《日知录集释》卷七“夫子之言性与天道”条)。这是他目睹当时学弊而发出的慨叹，大致去事实不远。但后来颜元(1635—1704)竟进一步将此病归之宋儒，而尤集矢于程、朱，这就造成了一个流传至今的普遍印象，即宋代理学家的全副精神都贯注在“明心见性”之类的“内圣”领域。不用说，自从“理学家”与“哲学家”之间画上了等号以来，这一印象更是牢不可破了。但是我们只要细心审查第一手史料，即知宋代理学家讲学的最终目的是要培养“治天下”的人才，以承担重建秩序的重任。上引周敦颐“志伊尹之所志，学颜子之所学”一语，已透露了此中消息。颜渊是孔门“德行”第一人，其学当然是“内圣”之学。但伊尹则代表了“外王”的典型。孟子说：

> 伊尹曰：“何事非君？何使非民？”治亦进，乱亦进，曰：“天之生斯民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉。予，天民之先觉者也。予将以此道觉此民也。”思天下之民，匹夫匹妇有不与被尧、舜之泽者，若己推而内之沟中，其自任以天下之重也。(《万章下》)

周敦颐心中的伊尹完全来自孟子这一段话，可知“内圣”必归宿于“外王”也是他的基本取向。二程早年受学时，他曾教以“寻颜子、仲尼乐处”(《遗书》卷二上)。但这专指“学”的阶段而言，是儒者的始点而非终点。张载和程颐后来论及颜渊，并不鼓励人仅仅效法他的“陋巷自乐”。正因为理学家一心一意想造就“治天下”的人才，所以他们内部

品评人物高下也以此为最主要的标准。张载认为程颢优于程颐，并不是根据“内圣”理论的造诣，而是因为前者“救世之志甚诚切，亦于今日天下之事尽记得熟”。最后让我再引陆九龄的议论，作为第二个问题的答案。他在《又与王顺伯》中说：

> 窃不自揆，使天欲平治天下，当今之世，舍我其谁？苟不用于今，则成就人才，传之学者。（引自黄震《黄氏日抄》卷四二《陆复斋文集》）

“使天欲平治天下”云云，语出《孟子》(《公孙丑下》)，恰好符合当时“士”作为政治主体的精神要求；上引《孟子》论伊尹“自任以天下之重”，明是宋代“以天下为己任”意识的根源所在。下半段“苟不用于今，则成就人才”云云，则是九龄自述其志；这和张载、二程所采取的立场完全一致。所以宋代理学家的第一志愿是“得君行道”，亲自参加“平治天下”的事业，不得已而求其次，才轮到“成就人才，传之学者”。至于他们所要“成就”的“人才”，必然以“平治天下”为重点所在，那是更不用说的了(参看本书第五章之三)。

陆九龄上面这一段话引出宋儒对孟子究竟如何理解的问题，有稍作澄清的必要。由于陆九渊曾自道其学“因读《孟子》而自得之”，后世往往以此语专指他的“心即理”而言。今以其兄之言校之，可知这一认识是过于狭隘了。“孟子道性善，言必称尧、舜”(《滕文公上》)，这是孟子兼重“内圣”与“外王”的明确表示。事实上，九渊所“得”于孟子的，也是其“内圣外王”合而为一的整体精神。他在《与赵然道二》中说：

> 姬周之衰，此道不行；孟子之没，此道不明。(《全集》卷一二)

“此道”指三代“内圣外王”合一之“道”(相当于朱熹《中庸序》中的“道统”),确然无疑,岂能化约为“尽心知性”、“知言养气”之类的“内圣”体验?何况书中明引《孟子》“行天下之大道,得志,与民由之;不得志,独行其道”(《滕文公下》)等语,与其兄所言,如出一辙。如果一定要将孟子的“内圣”与“外王”在概念上分开作观察,我们甚至可以说,后者对宋代儒家士大夫的感召力比前者更大。王安石便是一个最早而又最有力的例证。安石早年便奉孟子为楷模,时人也以为他是“孟子复生”。然则他究竟在哪一点上特别崇拜孟子呢?答案只有一个,即“平治天下,当今之世,舍我其谁”的“行道”气概。他在22岁时(庆历二年[1042])写《送孙正之序》便已深受孟子的启发,向往着有一天能“得志于君,则变时而之道”(《临川先生文集》卷八四)。通过王安石的倡导与实践,“得君行道”的观念终于成为两宋理学家共同追求的目标。所以我们可以肯定,孟子在“外王”方面所发挥的影响是更普遍而持久的。本书第五章之二和《朱熹的历史世界》下篇第八章,对此已有详细的论证,这里便不再重复了。

以上大致是历史的观点,说明宋代理学为什么必须置于政治文化的大纲维中,才能比较完整地显示出它的本来面貌。本书头绪甚多,论证甚繁,所以我特别提出其中几个要点,略作分疏,这也许有助于读者掌握全书的基本论旨。但本书所论也有越出历史观点之外的,这里也应该提示一下。第二章详析“道统”、“道学”、“道体”诸概念,是为了更进一步澄清理学家与政治文化的关系。这是有关理学整体的几个核心概念,但其含义始终没有得到彻底的清理,以致引出后世的种种误解。此章根据朱熹《中庸章句序》,上溯其源,下沿其流,指出无论是“道统”、“道学”或“道体”,都和“治天下”有不可分的

内在关联。朱熹在此序中,以"道统"专指"内圣外王"合一的上古三代,而以"道学"专指道治分裂以后,从孔子到宋代的儒学传统。这是一个极关紧要的分别,其深刻的政治含义是不容忽视的。这等于说,汉、唐以下的"人主"虽能"以智力把持天下",其实则是"无道"的统治。"人主"如果想改变"天下无道"为"天下有道",只有一条路可走,即接受"道学"关于"内圣外王"的基本规定及其推行的程序。另一方面,儒家亦无"彼岸"可渡,其"道"只能在此唯一的人间世界求得实现,而"治道"则必然成为秩序重建的始点。因此在宋代理学家的观念中,"道学"既不应仅为"空言垂世",其功用更不应仅止于提高个别人的精神境界。就社会集体而言,"道学"若不能归宿于"外王化",则终是"未济"。程颐说:"君子之道,贵乎有成,有济物之用,而未及乎物,犹无有也。"(《程氏粹言·论学篇》)这正是从集体而非个人的观点所下的论断。孔子所谓:"吾岂匏瓜也哉?焉能系而不食?"(《论语·阳货》)至少两宋的理学家大体上都抱着这种心理。

本书第五章的最后三节是关于理学思想的政治解读,涉及《西铭》、《程氏易传》和朱熹的若干文字与语录,都是宋代理学史上的重要文本。为了从理学内部建立它与宋代政治文化之间的关联,这一解读是无法避开的。但是我必须郑重声明,我深知这一解读本身含有高度的危险性,稍一不慎,即可能将全部理学歪曲成一套政治的意识形态(political ideology)。我虽肯定理学上承北宋儒学的主流,以重建人间秩序为终极关怀,然而这个"秩序"的意义是非常广阔的,包括文化秩序、人伦秩序、日常生活秩序等在内,政治秩序("治道")不过是其中的一个部分而已,虽然宋代理学家往往视之为秩序重建的始点。因此我在解读的过程中十分谨慎,以求做到恰如其分。张载已明言"道学"与"政术"是一体的两面,程颐也强调"道学辅人主"或"道不行,百世无善治"(见本书第五章第五节)。我们又如何能将"治

道”排除在“道学”之外呢？至于我的解读是不是误读，则是另一问题，这里不必讨论了。

最后，我要感谢黄进兴先生为本书的单独刊行费心安排。最后一章的增补，也出于他的提议，不过把本书的下限扩大到明代，则是我自己的决定，但也因此延误了出版的期限，这是应该向他致歉的。

明代理学与政治文化发微

本文原为《宋明理学与政治文化》(台北,允晨,2004)一书中的第六章,因本身完整,现在抽出来单独刊行。

一、明代政治生态与政治文化

在这最后一章中,我要勾勒出明代理学与政治文化的大轮廓,与前五章所论作一比较。唯有通过比较,宋代的特色才能更清楚地显现出来。先从政治生态说起。《明史》卷九四《刑法二》云:

> 太祖开国之初……凡三《诰》(按:指《大诰》三编)所列凌迟、枭示、种诛者,无虑千百,弃市以下万数。贵溪儒士夏伯启叔侄断指不仕,苏州人才姚润、王谟被征不至,皆诛而籍其家。"寰中士夫不为君用"之科所由设也。

我们只要将明太祖的作风与宋太祖优容士大夫的情形,特别是"不杀

大臣及言事官”的“家法”,略一对照,则宋、明两朝政治生态的差异已无所遁形。洪武九年(1376)诏求直言,平遥训导叶伯巨上书,论及朝廷对“士”的诛戮与凌辱曰:

古之为士者,以登仕为荣,以罢职为辱。今之为士者,以溷迹无闻为福,以受玷不录为幸,以屯田工役为必获之罪,以鞭笞捶楚为寻常之辱。其始也,朝廷取天下之士,网罗捃摭,务无余逸,有司敦迫上道,如捕重囚。比到京师,而除官多以貌选,所学或非其所用,所用或非其所学。洎乎居官,一有差跌,苟免诛戮,则必在屯田工役之科。率是为常,不少顾惜。(《明史》卷一三九本传)

本传说:“书上,帝大怒……下刑部狱,死狱中。”这是叶伯巨个人的结局。但是他所描述的“士”的处境,则是明初的一般状态,恰可与上引《刑法志》相印证,尤为可贵。明太祖为治理国家之故,不得不用“士”,但内心对“士”却十分憎恨,总是疑心“士”不把他这个皇觉寺小和尚出身的大皇帝放在眼里(这是心理史学的研究专题,这里不能深说)。所以他一方面设“寰中士夫不为君用”科,强迫被征召之“士”不得抗拒,另一方面则对既已入仕之“士”毫不尊重,稍有差错,不是“屯田工役”(按:相当于今天所谓“劳动改造”),便是诛死。“士”至于“断指不仕”和“以受玷不录为幸”。及至被迫上道,则又“如捕重囚”,这种遭遇是宋代的“士”所无法想象的。这条“寰中士夫不为君用”的酷法不仅大行于洪武一朝,而且后世也同样有效。这里只需举一个实例便够了。谷应泰《明史纪事本末》载:

(正德四年[1509]四月)以王云凤为国子祭酒,尚书张彩以

人望起之。始被命,欲坚辞。及有遗书,言"执政者诵太祖'寰中士夫不为吾用者,当杀身灭家'语"。云凤父大司徒佐曰:"吾老矣,汝置我何处死耶?"云凤泣就道。(卷四三《刘瑾用事》)

可见一百多年后,明代"士"的命运并没有任何改进。明太祖当面对茹太素说:"金杯同汝饮,白刃不相饶。"(《明史》卷一三九本传)这一流传天下的名句不失为明代士大夫的生动写照。

上引叶伯巨上书,有"以鞭笞捶楚为寻常之辱"一语,指"廷杖"而言。这也是明代政治生态的特色之一,始作俑者又是明太祖。上面提到的茹太素,洪武八年便因陈时务"言多忤触"而"杖于朝"(同上本传)。十四年工部尚书薛祥则"坐累杖死"(《明史》卷一三八本传)。可证叶伯巨所谓"寻常之辱",一点也没有夸张。《礼记·儒行》早有"士可杀而不可辱"之说,明太祖明知故犯,不仅杀之而且辱之,更为上述的变态心理增一显证。为了确切说明"廷杖"是有明一代特有的制度,而始于明太祖刻意对士大夫施"鞭笞捶楚"之辱,下面我要对此制的起源问题,作一简要的交代。《明史》卷九五《刑法三》说:

刑法有创之自明,不衷古制者,廷杖、东西厂、锦衣卫、镇抚司狱是已。

又说:

廷杖之刑,亦自太祖始矣。

可见清初明史馆诸人已共同断定"廷杖"是明代的创制,前无所承。但"廷杖"作为个别的事实——即皇帝下令,在朝廷上对在位的士大

夫施以“鞭笞捶楚”——自然不是从明太祖开始的。关于这个所谓“起源”的问题，明末朱国祯(1557—1632)早已提出了一个比较稳健的答案。《涌幢小品》卷一二“廷杖”条第一则：

> 廷杖始于唐玄宗时，御史蒋挺决杖朝堂。张廷珪执奏，谓御史可杀不可辱。人服其知体。然本之，又起于隋。《文帝本纪》称殿廷挞人，此其征也。其后北魏、金、元皆用之。盖以夷狄效中国，而其本俗止有斩杀，原无此法。(中华书局标点本，1959，267页)

最近讨论“廷杖”起源的学者往往以为明太祖用此刑是受了辽、金、元异族统治的影响，其实也是据个别事例作推测，未为定论。朱国祯则认为这是汉人旧法，金、元不过是“以夷狄效中国”而已。他所引隋文帝、唐玄宗两例都是硬证，不容忽视。我根据他所指示的线索，遍检《隋书》、两唐书及《资治通鉴》，发现他的说法虽大致可信，但不免失之疏略。让我借此机会对这一问题作一次彻底的澄清，以证成其说。

《旧唐书》卷一〇一《张廷珪传》曰：

> 开元初，入为礼部侍郎。(中略)再迁黄门侍郎。时监察御史蒋挺以监决杖刑稍轻，敕朝堂杖之。廷珪奏曰：“御史宪司，清望耳目之官，有犯当杀即杀，当流即流，不可决杖。士可杀，不可辱也。”时制命已行，然议者以廷珪之言为是。

《新唐书》卷一一八《张廷珪传》曰：

> 再迁黄门侍郎，监察御史蒋挺坐法，诏决杖朝堂，廷珪执奏：

> “御史有谴，当杀杀之，不可辱也。”士大夫服其知体。

两传互校，知朱国祯所引者为《新唐书》，此可由“服其知体”一语而定。张廷珪除礼部侍郎在开元元年(713)，再迁黄门侍郎则在次年夏间(见严耕望《唐仆尚丞郎表》，第一册，112—113页)，开元“廷杖”见诸记载，当以此次为最早。但玄宗朝关于“廷杖”最重要的事件则发生在开元十年，事见两唐书《张嘉贞传》(《旧》卷九九；《新》卷一二七)。兹以《资治通鉴》的叙事较为简明，特引之于下：

> 前广州都督裴伷先下狱，上与宰相议其罪。张嘉贞请杖之，张说曰：“臣闻刑不上大夫，为其近于君，且所以养廉耻也。故士可杀不可辱。臣向巡北边，闻杖姜皎于朝堂。(按：事在开元十年八月)皎官登三品，亦有微功，有罪应死则死，应流则流，奈何轻加笞辱，以皂隶待之！姜皎事往，不可复追，伷先据状当流，岂可复蹈前失！”上深然之。嘉贞不悦，退谓说曰：“何论事之深也！”说曰：“宰相，时来则为之。若国之大臣皆可笞辱，但恐行及吾辈。吾此言非为伷先，乃为天下士君子也。”嘉贞无以应。(卷二一二，玄宗开元十年十一月条)

这是唐代政治史上的大事，所以司马光才有此特笔大书。观“上深然之”一语，可知玄宗至此已承认“廷杖”之非。此外开元二十年六月和二十五年四月还有两次“朝堂杖决”的记载，见《旧唐书·玄宗本纪》(卷八、卷九，承陆扬检示)。但大体上说，“廷杖”在唐代只是偶发事件，未成定制。朱国祯漏引此事，不免给人以“廷杖”在唐代为常刑的印象，这是必须纠正的。

但朱国祯引隋文帝“殿廷挞人”一事则更为重要，而语焉不详。

且其事不见于《隋书·高祖本纪》,他的史源必出于《资治通鉴·文帝纪》。原文如下:

> 上性猜忌,不悦学,既任智以获大位,因为文法自矜,明察临下,恒令左右觇视内外,有过失则加以重罪。又患令史赃污,私使人以钱帛遗之,得犯立斩。每于殿廷挞人,一日之中,或至数四;尝怒问事挥楚不甚,即命斩之。尚书左仆射高颎、治书侍御史柳彧等谏,以为"朝堂非杀人之所,殿廷非决罚之地"。上不纳。颎等乃尽诣朝堂请罪,上顾谓领左右都督田元曰:"吾杖重乎?"元曰:"重。"帝问其状,元举手曰:"陛下杖大如指,捶人三十者,比常杖数百,故多死。"上不怿,乃令殿内去杖,欲有决罚,各付所由。后楚州行参军上言:"上宠高颎过甚。"上大怒,命杖之,而殿内无杖,遂以马鞭捶杀之,自是殿内复置杖。未几怒甚,又于殿廷杀人;兵部侍郎冯基固谏,上不从,竟于殿廷杀之。上亦寻悔,宣慰冯基,而怒群臣之不谏者。(卷一七七,文帝开皇十年二月条)

观此可见,以汉人统一王朝的创业之君而言,隋文帝和明太祖的相似处已达到了惊人的高度。专就"廷杖"一事说,后者之于前者简直像是旷世相师。更可注意的是:《通鉴》此段记述并不见于《隋书》纪、传,其史源出于《刑法志》(《隋书》卷二五),与《明史》收"廷杖"入《刑法志》如出一辙。可知唐代史臣也把文帝的"殿廷挞人"当作隋代刑法的一个组成部分,不过由于隋祚甚短,未能形成传统而已。但是我们是不是因此便可说明太祖的"廷杖"上承隋文帝的"殿廷挞人"而来呢?答案是否定的,因为以明太祖的早年背景而言,我们不可能假定他在开国时期已熟读《资治通鉴》与《隋书》。同样的,我们也没有任

何证据可以断定他在这一点上曾受到所谓"征服王朝"统治方式的影响。事实上,中国的皇帝如果拒绝接受儒家政治原则的约束(如"士可杀不可辱"之类),"廷杖"一类行为是随时都可以发生的。这里我们必须避免史学上所谓"起源的谬误"(fallacy of origins);"自我作古"在"创业垂统"之君并非罕见之事,我们也不能武断地假定每一项具体的事制都必然渊源于前代。所以上引《明史·刑法志》的断案,到目前为止还没有可以推翻的充足理由。

以上讨论明代"廷杖"之制,主要还是为了和宋代的政治生态作一对比。前乎宋,隋、唐既有"殿廷挞人"或"决杖朝堂"的偶发事件,后乎宋,"廷杖"在有明一代复成为常典。宋居其中,独于士大夫优礼有加。宋太祖相传立有"不杀大臣及言事官"的誓言。此事虽未见原始文献,但大体而言,这确是两宋诸帝奉行不悖的基本原则,我在《朱熹的历史世界》中考论已详,兹不重述(见第二章及第七章第五节之末)。至于在庙堂之上当众凌辱士大夫如"廷杖"之事,至少我在宋代史料中尚未发现任何踪迹。在这一方面,宋、明的差异实在太鲜明了。宋代在位士大夫如果开罪了朝廷或在政争中失势,自然也逃不了惩罚,但常见的方式不过是流放或贬逐。更值得注意的是:士大夫因论事不合而遭贬逐,不但不是耻辱而且往往引为无上的光荣。我们只需引范仲淹的一则故事便足够说明问题了。释文莹在熙宁时期所撰《续湘山野录》记:

> 范文正公以言事凡三黜。初为校理,忤章献太后旨,贬倅河中。僚友饯于都门曰:"此行极光。"后为司谏,因郭后废,率谏官、御史伏阁争之不胜,贬睦州。僚友又饯于亭曰:"此行愈光。"后为天章阁、知开封府,撰《百官图》进呈,丞相怒,奏曰:"宰相者,所以器百官。今仲淹尽自抡擢,安用彼相?臣等乞罢。"仁宗

怒，落职贬饶州。时亲宾故人又饯于郊曰："此行尤光。"范笑谓送者曰："仲淹前后三光矣，此后诸君更送，只乞一上牢可也。"客大笑而散。(中华书局标点本，1984年，77—78页)

范仲淹如果落在隋文帝或明太祖手上，每一次都免不了"捶楚"之辱，也许第一次便被打死了，但在北宋却成为"三光"的美谈。即此一端已充分显示出宋、明士大夫的处境是怎样的天悬地隔了。

回到明代"廷杖"问题，它在太祖以后不但世代传承，正式成为制度，而且愈演愈烈。关于这一层，《明史·刑法志三》已有清楚的叙述。其中一个最重要的变动则发生在正德元年。余继登(1544—1600)《典故纪闻》卷一七说：

嘉靖初，致仕刑部尚书林俊(1452—1527)言："古者挞人于朝，与众辱之而已，非必欲坏烂其体肤而致之死也。成化时(1465—1487)，臣及见廷杖三五臣，容厚绵底衣，垂毡叠帊，然且卧床数月，而后得痊。"正德时(1506—1521)，逆瑾用事，始启去衣之端，酿有末年谏止南巡杖死之惨，幸遇新诏收恤，士气始回。(下略)(中华书局标点本，1981年，30页)

所引林俊语，出于他嘉靖四年(1525)所上《谏廷杖疏》，见《明史》本传(卷一九四)。"去衣行杖"是一个非常残酷的变更，从此死于杖下的人越来越多。不幸得很，首当其冲的竟是王阳明。按《阳明年谱》正德元年(1506)二月"上封事，下诏狱"条载：

是时武宗初政，奄瑾窃柄。南京科道戴铣、薄彦徽等以谏忤旨，逮系诏狱。先生首抗疏救之……疏入，亦下诏狱。已而廷杖

> 四十(按:阳明受杖之数另有五十与三十两说,不必细辩),既绝复苏。[1]

则知阳明必是“去衣”受杖最早之一人,以致“既绝复苏”,其惨可想。这次惨痛的奇辱在他的心理上留下了最深刻的创伤,和他两年后的龙场顿悟不无关系,留待下文再说。

最后我还要介绍一个试官因出题示范而“廷杖”致死的例案,以凸显明代政治生态的特色。商衍鎏论“八股文之文体”,曾引下面一例:

> 明人篇末用大结,可及时事。世宗嘉靖二十二年癸卯叶经巡按山东,作乡试“无为而治者,其舜也与!夫何为哉,恭己正南面而已矣”题程文,大结内有“继体之君,未尝无可承之法,但德非至圣,未免作聪明以乱旧章”等语。世宗见之大怒,以为讥讪,逮讯毙于杖下。按语并不急切,而意亦空论,竟触时君之暴威。[2]

商氏此条史源当出明代笔记或贡举掌故,今未暇详考。但《明史》卷二一〇《叶经传》云:

> 经按山东监乡试。试录上,(严)嵩指发策语为诽谤,激帝怒。廷杖经八十,斥为民。创重,卒。

足证此事千真万确,无可怀疑。这种“时君之暴威”在明代是常事,在宋代则不可想象。我们只要回想到王安石与神宗争辩时的“辞色皆厉”,和朱熹在“封事”与“奏札”中的直言无忌,便可知宋、明两朝士大

夫的政治处境是多么的不同了。

从政治生态转入政治文化，我们必须从明太祖与儒学的一般关系说起。明太祖深知儒家的纲常对于他的统治具有无上的工具价值，这是不在话下的。但问题在于他究竟对儒家的圣贤是不是真正存有敬畏的意识？以下让我举两个具体的例子作一说明。《明史》卷一三九《钱唐传》云：

> 钱唐，……洪武元年举明经。对策称旨，特授刑部尚书。二年诏孔庙春秋释奠，止行于曲阜，天下不必通祀。唐伏阙上疏言："孔子垂教万世，天下共尊其教，故天下得通祀孔子，报本之礼不可废。"侍郎程徐亦疏言："古今祀典，独社稷、三皇与孔子通祀。天下民非社稷、三皇则无以生，非孔子之道则无以立。尧、舜、禹、汤、文、武、周公，皆圣人也，然发挥三纲五常之道，载之于经，仪范百王，师表万世，使世愈降而人极不坠者，孔子力也。孔子以道设教，天下祀之，非祀其人，祀其教也，祀其道也。今使天下之人，读其书，由其教，行其道，而不得举其祀，非所以维人心扶世教也。"皆不听。久之，乃用其言。帝尝览《孟子》，至"草芥"、"寇仇"语，谓非臣子所宜言，议罢其配享，诏有谏者以大不敬论。唐抗疏入谏曰："臣为孟轲死，死有余荣。"时廷臣无不为唐危。帝鉴其诚恳，不之罪。孟子配享亦旋复。然卒命儒臣修《孟子节文》云。

此传同时涉及孔子与孟子二事，兹分别略论于下。

本书第二章论"道统"问题，我曾征引了宋濂洪武四年的《孔子庙堂议》；他力主熊钚之说，孔子必当"天下通祀"，以尊"道统"。今读此传，则钱唐与程徐二人早在两年前便正式提出了同样的主张，可见熊

氏《祀典议》至元末已为儒家士大夫所普遍接受。但问题在于何以太祖忽然在洪武二年决定取消孔子的“通祀”？此事关系不小，绝非太祖个人一时的好恶所能解释。我细读吴晗《明教与大明帝国》一文[3]，然后才获得了一种比较近实的理解。朱元璋最初出身于韩山童、林儿父子一系的武装集团。当时元末群雄大都接受“弥勒降生，明王出世”的信仰，其实是明教（摩尼教）、白莲社、弥勒教等民间宗教的混合品。所以韩氏父子先后曾用大小“明王”的称号。朱元璋虽是一支独立在外的势力，仍奉号称“宋帝”的“小明王”韩林儿为正朔。1367年初元璋羽毛已完全丰满，遣人沉韩林儿于江，由自己来应验“明王出世”的预言，一年后便以“明”为国号，正式称帝了。所以明朝之“明”与明教、“明王出世”密切相应，这是毫无可疑的，因为非以此为号召，便不足以争取诸将与士卒的向心力。但在明朝建立之前，朱元璋已延揽了一批江浙的士大夫如刘基、宋濂等人；他们当然极力要把他引归儒教。所以明王朝建立之际，元璋阵营中形成了吴晗所谓“儒生与武将相持之局”，而武将与士卒多为明教信徒，可以接受佛教，但未必能改从儒教。洪武元年明太祖在宗教活动方面有两件大事：一是二月举行祭孔子之礼，一是闰七月下诏禁白莲社、明教等“淫祠”。前者是为政权取得合法性，后者则是为了防止别人继续利用“明王”的名号与他争天下。这是再清楚不过的了。但这样一来，儒生一方面固然兴高采烈，武将一方面恐不免疑虑丛生。我相信太祖必很快便察觉了将士方面有负面的反响。这时天下尚未平定，正是将士用命之际，而且江浙一带在下层社会明教仍然十分活跃。宋濂《故岐宁卫熊府君（鼎）墓铭》云：

> 明年改元洪武……君分部台、温……温有邪师曰大明教，造饰殿堂甚侈。民之无业者咸归之。君以其瞽俗眩世，且名犯国

> 号，奏毁之。官没其产而驱其众为农。(《宋学士文集·芝园续集》卷四)

太祖为了稳定军心，于是不得不于第二年明诏停止孔子“通祀”，以示他于儒、释、道三教无所偏袒之意(见下文)。《明史·太祖本纪三》：

> (洪武十五年夏四月)丙戌，诏天下通祀孔子。

为什么不迟不早，要到十五年四月才“通祀孔子”呢?《本纪》同年下面一条纪事至少是其中一部分的答案：

> (二月)甲寅，以云南平，诏天下。闰月癸卯，蓝玉、沐英克大理，分兵徇鹤庆、丽江、金齿，俱下。

这时元朝残余势力才扫清，天下太平，他已不用过分顾忌将士的宗教情绪了(参看黄进兴《优人圣域》第八章《道统与治统之间》第三节)。

从上面的分析中，我们可以说：太祖对孔子既无特别尊敬之意，也没有什么恶感，彻头彻尾是政治运用。但是对于孟子，却另当别论。上引《钱唐传》中关于孟子“草芥”、“寇仇”等语确是深深地触犯了他。关于钱唐争孟子罢配享事，清初朱彝尊、万斯选都曾怀疑过其真实性。盖据方志，钱唐卒于洪武四年，而孟子罢配享据《南太常志》等则在五年(《明史》卷五〇“礼四·圣师”条也作“五年”)。全祖望《辨钱尚书争孟子事》(《鲒埼亭集》卷三五)认为确有其事，而改“五年”为“二年”以圆其说。这是将它和《钱唐传》中孔子不“通祀”事说成同时的了，殊嫌勉强。但近人容肇祖据李之藻《泮宫礼乐疏》卷二“洪武三年黜孟子祀”一语，断定“五”为“三”之讹，因此这个时间冲突

的问题便完全解决了。[4]明太祖因为虐待士类之故，后世不免“天下之恶皆归之”，明中叶以后野史中往往传其以文字入人罪的故事。赵翼《廿二史札记》卷三二“明初文字之祸”条即多据野史为说，几成定论。实则此类物语多属“事出有因，查无实据”，未可轻信。[5]唯孟子罢配一事，则千真万确，无可疑者。全祖望《辨》中引《典故辑遗》曰：

> 上读孟子，怪其对君不逊，怒曰：“使此老在今日，宁得免耶！”时将丁祭，遂命罢配享。

太祖的话虽不敢遽定其真实性，但从他诛士的情况看，这条记载恐怕不是空穴来风。最可注意的是：他虽迫于舆论压力，最后恢复了孟子的配享，而对孟子则终身切齿，至死不忘。洪武二十七年(1394)，刘三吾奉命作《孟子节文》，删去原书中八十五条。三吾《题辞》云：

> 《孟子》一书，中间辞气之间抑扬太过者八十五条。……自今八十五条之内，课士不以命题，科举不以取士，一以圣贤中正之学为本。

这当然是本之太祖的意旨，否则三吾何敢自作主张，更何敢说出“课士不以命题，科举不以取士”这样的话！《明史》卷一三七《刘三吾传》说：

> 帝锐意制作，宿儒凋谢，得三吾晚，悦之。一切礼制及三场取士法多所刊定。三吾博学善属文。帝制《大诰》及《洪范注》成，皆命为序。

则其人平时善揣摩上意，如黄祖之腹中，可以想见。难怪《孟子节文》成，同时的孙芝“诋刘三吾为佞臣以争之”了（见前引全祖望《辨》文，据所见《国史惟疑》一书）。《节文》洪武二十七年原刊本仍存北京图书馆，容肇祖曾校出所删三四十条，今仅摘取数则，以供读者一脔之尝：

民为贵，社稷次之，君为轻。（《尽心》）

《泰誓》曰：“天视自我民视，天听自我民听。”（《万章》）

君之视臣如手足，则臣视君如腹心。君之视臣如犬马，则臣视君如国人。君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇。（《离娄》）

闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。（《梁惠王》）

《汤誓》曰：“时日害丧？予及女偕亡。”民欲与之偕亡，虽有台池鸟兽，岂能独乐哉！（《梁惠王》）

君有大过则谏，反覆之而不听，则易位。（《万章》）

不仁而得国者有之矣。不仁而得天下者，未之有也。（《尽心》）

夫仁政必自经界始。（《滕文公》）

今之时，万乘之国行仁政，民之悦之，犹解倒悬也。（《公孙丑》）

苟行王政，四海之内皆举首而望之，欲以为君。（《滕文公》）

君仁莫不仁，君义莫不义，君正莫不正，一正君而国定矣。（《离娄》）

夫国君好仁，天下无敌。今也欲无敌于天下而不以仁，是犹执热而不以濯也。（《离娄》）

人有恒言，皆曰：天下国家。天下之本在国，国之本在家，家之本在身。（《离娄》）

以上略引十三条，可见删节的用意所在。首六条的删除是为了维护绝对君权论，次六条则表示绝不行“仁政”。最后一条即后来《大学》修、齐、治、平之意，竟也为太祖所深恶，他对儒家的态度可以想见。《孟子》在宋代影响极大，尤其关于“外王”方面，本书论之已详。今与《孟子节文》相对照，即可知宋儒以政治主体自居的一切言行恰好犯了明太祖的大忌。

最后，我们要检讨明太祖对于朱熹之学的态度。《明史》卷一三九《李仕鲁传》略云：

> 洪武中，诏求能为朱氏学者，有司举仕鲁。入见，太祖喜曰：“吾求子久，何相见晚也。”（中略）帝自践阼后，颇好释氏教，诏征东南戒德僧，数建法会于蒋山，应对称旨者辄赐金襕袈裟衣，召入禁中，赐坐与讲论。吴印、华克勤之属，皆拔擢至大官，时时寄以耳目。由是其徒横甚，谗毁大臣。举朝莫敢言，惟仕鲁与给事中陈汶辉相继争之。（中略）帝不听。诸僧怙宠者，遂请为释氏创立职官……皆高其品秩。道教亦然。度僧尼道士逾数万。仕鲁疏言：“陛下方创业，凡意指所向，即示子孙万世法程，奈何舍圣学而崇异端乎！”章数十上，亦不听。仕鲁性刚介，由儒术起，方欲推明朱氏学，以辟佛自任。及言不见用，遽请于帝前曰：“陛下深溺其教，无惑乎臣言之不入也。还陛下笏，乞赐骸骨，归田里。”遂置笏于地。帝大怒，命武士捽搏之，立死阶下。

这篇传记的内容丰富，可以说明两个问题。第一，上文论洪武二年孔子不“通祀”，我曾指出太祖为了照顾将士的宗教信仰，所以对释、道二教与儒家同尊，即明末何乔远所谓“皇朝太祖定天下，以三教范民”

(《闽书》卷七《方域志》)是也。今得此传为之证实,更无可疑。太祖与僧徒交往似乎远比儒生为相契,这当然与他的宗教背景有密切的关系。《传》言:"吴印、华克勤之属,皆拔擢至大官,时时寄以耳目。"这句话更说明他在政治上对僧徒的信任也在儒家士大夫之上,而且都可在《明史》得到证实。华克勤即洪武四年送日本使者还国的克勤(《明史》)卷三二二《外国三·日本传》),早已担任了外交的任务。吴印事则见《明史》卷二八五《文苑一·张孟兼传》:

> 张孟兼……擢山东副使。布政使吴印者,僧也,太祖骤贵之,宠眷甚,孟兼易之。印谒孟兼,由中门入,孟兼杖守门卒。已,又以他事与相拄。太祖先入印言,逮笞孟兼。孟兼愤,捕为印书奏者,欲论以罪。印复上书言状,太祖大怒曰:"竖儒与我抗邪!"械至阙下,命弃市。

本传引刘基语,以孟兼文章仅在宋濂与己之下,宋濂也在太祖面前特称他"为文有才"。但他与僧徒吴印相争,竟落得先"廷杖"后"弃市"的下场。这还不够证明太祖确对僧徒"寄以耳目"吗?

第二,明太祖以朱熹注《四书》取士,本来是沿袭了元代之旧,他本人似乎对所谓"朱学"并无认识,也无兴趣。但为了政治上的需要,他不能不作出"诏求能为朱氏学者"的姿态罢了。李仕鲁如果真是他"相见恨晚"的学者,何至于仅仅因为谏言不从,弃笏求去,便立即命武士将他捽死阶下?程、朱理学在太祖心中究竟占有何种地位,至此已是图穷而匕首见了。

以上论明太祖与儒学的一般关系,实可以概括有明一代,因为诚如李仕鲁所言,"陛下方创业,凡意指所向,即示子孙万世法程"。不但如此,明中叶以下皇权的运用完全操之于黄宗羲所谓"宫奴"(宦

官)之手,无论是儒学的价值还是士大夫的地位在朝廷上都更为低落。正统八年(1443)薛瑄(1389—1464)差一点便死在王振手上,宦官视理学如无物,即此可见(《明史》卷二八二《儒林一》本传)。何良俊《四友斋丛说》卷八载:

> 朱象玄司成说,有一顺门上内臣尝语余曰:"我辈在顺门上久,见时事几变矣。昔日张先生(璁,一号罗峰[1475—1539])进朝,我们多要打个弓,盖言罗峰也。后至夏先生(言[1482—1548]),我们只平着眼儿看哩!今严先生(嵩[1480—1565])与我们拱拱手,方始进去。"盖屡变屡下矣。(北京,中华书局,1959年,74页)

张、夏、严三人先后为嘉靖朝的首辅,相当于洪武十三年以前的首相,但其尊严在"宫奴"眼中却愈来愈低。这是明代士大夫的政治文化,与宋代形成了尖锐的对照。

明代理学只有置放在这一政治文化的大框架之下,它的基本性质和历史意义才能完全显现出来。黄宗羲说:

> 尝谓有明文章事功皆不及前代,独于理学,前代之所不及也。牛毛茧丝,无不辨析,真能发先儒之所未发。(《明儒学案·发凡》)

《明史·儒林传序》曰:

> 要之,有明诸儒,衍伊、洛之绪言,探性命之奥旨,锱铢或爽,遂启岐趋,袭谬承讹,指归弥远。(卷二八二《儒林一》)

这两个论断，一褒一贬，完全相反，但所描写的现象却完全相同，即理学在明代集中在性、命、理、气等形而上概念的精微分析方面。我们可以接受他们自己的陈述，这种辨析使他们得见“心体”，因而在精神修养上各有实质的收获。吴与弼（1392—1469）的“澹如秋水贫中味，和似春风静后功”（《明儒学案》卷一《吴康斋先生语》），和薛瑄的“七十六年无一事，此心始觉性天通”（同上卷七《薛瑄传》），大概都是“造道”之言，不必致疑。但是他们与宋代理学家如张、程、朱、陆之间的重大差异，也由此暴露得十分清楚。他们的理学只问“内圣”，而且是专从个人受用的观点追求“内圣”，与“外王”已彻底分家了。这并不是因为他们不知道或忘记了孟子“平治天下”的儒家大义，而是扼于明代的政治生态，只能“独善其身”，而绝望于“兼善天下”了。吴与弼在“省、郡交荐”之下坚决“不赴”，太息曰：“宦官、释氏不除，而欲天下之治，难矣！”（同上）他在十九岁时已决心“弃举子业”，后来门人中胡居仁（1434—1484）、陈献章（1428—1500）、谢复（1441—1505）等，也都因为受了他的影响而绝意科第（见《明史·儒林一》及《明儒学案》卷一、卷五）。这是他们有意切断与权力世界的关联；宋代理学家“得君行道”的抱负，在他们身上是找不到任何痕迹的。吴与弼在天顺元年（1457）被征至京，坚不受官而归，人问其故，他答道：“欲保性命而已。”（《明儒学案》本传）这其实是一句老实话，与当时的政治生态完全相合。发动征召与弼的人是石亨，意在借此增加他自己的政治声望。但是就在征召前的几个月，他与宦官合谋英宗复位，以莫须有的罪名杀害了有大功的于谦，造成明史上天字第一号冤狱。吴与弼即使有宦情也绝不肯置身于危地，何况“不仕”是他的一贯原则？他在《日录》上曾写道：

> 夜坐，思一身一家苟得平安，深以为幸。虽贫窶太甚，亦得随分耳。夫子曰："不知命，无以为君子也。"（同上《吴康斋先生语》）

在明代的政治生态下，这也是理学家人人可有的念头，下文将再作进一步的解说。

二、王阳明龙场顿悟与理学转向

明代理学划时代的转变是王阳明（1472—1529）一手造成的，因此讨论理学与政治文化的关联，也必须以阳明为最大重心之所在。阳明本人在思想上的转折点则起于正德三年（1508）的龙场顿悟，让我即从此开始。《王阳明年谱》正德三年春条：

> 先生始悟格物致知。（中略）时瑾患未已，自计得失荣辱皆能超脱，惟生死一念尚觉未化，乃为石墩，自誓曰："吾惟俟命而已！"日夜端居澄默，以求静一；久之，胸中洒洒。而从者皆病，自析薪取水作糜饲之；又恐其怀抑郁，则与歌诗；又不悦，复调越曲，杂以诙笑，始能忘其为疾病夷狄患难也。因念："圣人处此，更有何道？"忽中夜大悟格物致知之旨，寤寐中若有人语之者，不觉呼跃，从者皆惊。始知圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也。乃以默记《五经》之言证之，莫不吻合，因著《五经臆说》。[6]

这是儒学史上最有名的一次顿悟，古今中外论之者已多，这里不能一一涉及。以下仅从政治文化的角度，澄清阳明此悟的历史背景，与现

有诸说不必发生异同是非的争议。关于上引记载，我只想提出一个观察，即阳明之悟，照今天的说法，确含有近于“宗教经验”的成分，这可以从“寤寐中若有人语之者，不觉呼跃”之语见之。这不能和一般知识上的顿悟（如忽然解开了数学难题）等量齐观。所以“悟”的结果是他从此在人生道路上作出了最后的抉择，再也没有动摇犹豫。至于黄宗羲说他“学成之后，又有三变”（《明儒学案》卷一〇本传），那不过是学说内部的调整，与龙场顿悟也未可同日而语。现在我们要进一步追问：他在龙场中夜一悟，究竟因何事触发？如果仅就《年谱》所记，断章取义，似乎此悟直接起于在龙场的生活困顿。实则由“瑾患未已”（指刘瑾想杀害他）一语，便知他的反思必然是从两年前“上封事，下诏狱”开始的。换言之，即他为什么竟会被放逐至龙场？我这样说并不是出于推测，而是以他的《五经臆说》（“臆”字从《全集》本校改）为根据。阳明在顿悟之后，花了十九个月的时间遍说五经，然后写成了《五经臆说》凡四十六卷。[7]但这是他为自己证悟而作，“不以示人”。死后罗洪先在遗稿中发现若干条，即今《全集》卷二六的《五经臆说十三条》；细数之，实仅十二条，计《春秋》三条，《易》四条，《诗》五条。残稿所论全是关于政治秩序的问题，尤以“君道”、“臣道”为主。但本节通论明代政治文化与理学的关系，不过借阳明为例而已，故不能详细研究各条。下面仅略引三数条，以证实此节的主要论旨为限，读者谅之。

《臆说》第一条论《春秋》“元年春王正月”书法的政治含义，并别有《论元年春王正月》一文（1508）（《全集》卷二四），可以参看。此条略曰：

> 天下之元在于王；一国之元在于君；君之元在于心。元也者，在天为生物之仁，而在人则为心。心生而有者也，曷为为君

而始乎？曰："心生而有者也。未为君，而其用止于一身；既为君，而其用关于一国。故元年者，人君为国之始也。当是时也，群臣百姓，悉意明目以观维新之始。则人君者，尤当洗心涤虑以为维新之始。故元年者，人君正心之始也。"曰："前此可无正乎？"曰："正也，有未尽焉，此又其一始也。改元年者，人君改过迁善，修身立德之始也；端本澄源，三纲五常之始也；立政治民，休戚安危之始也。呜呼！其可以不慎乎？"[8]

这一条恰好说明他为什么要上封事，援救因攻击刘瑾而下诏狱的同僚。很显然的，他对皇帝的期待本来与朱熹并无不同，即希望"人君正心"，尤其是在新君即位改元之际。"正心"之后，则继之以"维新"，开始一个新的政治秩序。他上封事在正德元年二月，便是这一想法的具体表现，朱熹在孝宗即位元年有《壬午应诏封事》，光宗继位时也有《己酉拟上封事》，都是先例。

《臆说》第六条论"遁"卦，更可玩味。原文略云：

遁，阴渐长而阳退遁也。（中略）君子虽已知其可遁之时，然势尚可为，则又未忍决然舍去，而必于遁，且欲与时消息，尽力匡扶，以行其道。则虽当遁之时，而亦有可亨之道也。虽有可亨之道，然终从阴长之时，小人之朋日渐以盛。苟一裁之以正，则小人将无所容，而大肆其恶，是将以救敝而反速之乱矣。故君子又当委曲周旋，修败补罅，积小防微，以阴扶正道，使不至于速乱。程子所谓"致力于未极之间，强此之衰，艰彼之进，图其暂安"者，是乃小利贞之谓矣。夫当遁之时，道在于遁，则遁其身以亨其道。道犹可亨，则亨其遁以行于时。非时中之圣与时消息者，不能与于此也。故曰："遁之时义大矣哉！"[9]

此条直是夫子自道，责备自己在“当遁之时”而冒进，使“小人”（刘瑾）得以“大肆其虐，是将以救敝而反速之乱”。末句说“非时中之圣与时消息者”，便不能在“进”与“遁”之间把握得恰到好处，正与《年谱》中“圣人处此，更有何道”之问相呼应。所引“程子”之言，见程颐《易传》卷三“遁之时义大矣哉”条下传文。不但此条之义从《程氏易传》，其他数条也无不多本程《传》而稍加发挥。

次一条论“明出地上，晋，君子以自昭明德”有曰：

> 盖当进身之始，德业未著，忠诚未显，上之人岂能遽相孚信。使其以上之未信，而遂汲汲于求知，则将有失身枉道之耻，怀愤用智之非，而悔咎之来必矣。故当宽裕雍容，安处于正，则德久而自孚，诚积而自感，又何咎之有乎？[10]

阳明上封事时为兵部主事，正是所谓“进身之始”，尚未能见信于上。“失身枉道”四字又是很深的自责。“失身”必指去衣受杖，“枉道”则指“道在于遁”而未能“遁其身以亨其道”也。程氏《易传》卷三“初六，晋如……”条曰：

> 罔孚者，在下而始进，岂遽能深见信于上？苟上未见信，则当安中自守，雍容宽裕，无急于求上之信也。苟欲信之心切，非汲汲以失其守，则悻悻以伤于义矣，皆有咎也。故裕则无咎，君子处进退之道也。

又《易传》卷三“遁，亨，小利贞”传曰：

> 君子退藏以伸其道,道不屈则为亨,故遁所以有亨也。

阳明“明出地上”的“臆说”无论是用词、命义,大体都本之《易传》,观上引两条可定。

《五经臆说》使我们确切知道阳明顿悟前后到底在思考哪些具体的问题。我现在可以肯定地说:“失身枉道之耻”是阳明在痛定思痛之余,所最不能去怀的“悔咎”。所以顿悟之后,他念兹在兹的便是一个“遁”字,即退出权力世界。在上封事之前,由于程、朱的影响,他多少还抱有“内圣外王”或“得君行道”的意识,到龙场以后,这个意识已彻底破碎了。关于这一点,他在顿悟后所写的《龙场生问答》提供了最有力的证据。这其实是他的自问自答,不过假借“龙场生”之名而已。他在答为什么“汲汲于求去”之问时,说:

> 君子之仕也以行道。不以道而仕者,窃也。今吾不得为行道矣。

下一个问答则值得引在这里:

> 龙场生曰:“夫子之来也,谴也,非仕也。子于父母,唯命之从;臣之于君,同也。不曰事之如一,而可以拂之,无乃为不恭乎?”阳明子曰:“吾之来也,谴也,非仕也;吾之谴也,乃仕也,非役也。役者以力,仕者以道;力可屈也,道不可屈也。(中略)君犹父母,事之如一,固也。不曰就养有方乎?唯命之从而不以道,是妾妇之顺,非所以为恭也。”[11]

这里的中心论点是“道不可屈”,既引《荀子》“从道不从君”(《臣道》

篇），又引《孟子》“以顺为正，妾妇之道”（《滕文公上》）。但是我可以大胆地推测，他心中必曾掠过“君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇”的名句，不过不敢形之于笔墨罢了。他之“汲汲求去”，当然是因为他已彻底看清他所处的是一个“天下无道”的世界，《龙场生问答》中“吾惧于胥溺”一语即其显证。不用说，孔子所谓“天下有道则见，无道则隐”（《泰伯》）和“邦有道，则仕；邦无道，则可卷而怀之”（《卫灵公》），更会在他胸中激起巨大的回响。“道不可屈”和“无道则隐”的念头，这时在他心头真到了挥之不去的地步，不但见之《臆说》与《问答》，又见于《龙冈漫兴五首》之五。诗曰：

> 归与吾道在沧浪，颜氏何曾击柝忙？枉尺已非贤者事，斲轮徒有古人方。白云晚忆归严洞，苍藓春应遍石床。寄语峰头双白鹤，野夫终不久龙场。[12]

“枉尺”即是“枉道”（《滕文公下》），自不在话下。可注意的是此时他与张载、程颐、陆九龄不同，最向往的楷模不是“平治天下，舍我其谁”的孟子，而是穷居“陋巷”的颜回。这也就是说，他只能追求“内圣”，无力兼顾“外王”了。他在顿悟后，求退的意态十分坚决，这是不必怀疑的，这一意愿当时有没有见诸行动，今已不可考。他在正德十年（1515）和十一年曾两次上疏，乞求“致仕”（见《自劾乞休疏》与《辞新任乞以旧职致仕疏》，《全集》卷九），并且在第一次“乞休”不准后，再上《乞养病疏》，以疾病与祖母年高待侍的双重理由求脱身（同上），其去意之诚，似可与天下后世共见。但在明代的政治生态下，入仕后求去也非易事。前引太祖时李仕鲁“置笏于地”而摔死阶下的故事，也许太久远了，可置之不论。正德四年王云凤被命为国子祭酒，欲坚辞，执政者持“寰中士夫不为君用”的科条，以“杀身灭家”相威胁，其

父至有“吾老矣，汝置我何处死耶”之语（事见上文）。这件事恰好发生在阳明谪居龙场之年，他也有老父在堂，岂能任意而行。他在谴谪之初，曾萌“远遁”之想，有人对他说：“汝有亲在，万一（刘）瑾怒逮尔父，诬以北走胡，南走粤，何以应之？”他终于不得不就范，径赴龙场驿丞之任。我们若不能深入阳明的生活世界，认清政治生态和政治文化在其间所发挥的重大作用，则龙场之悟终不免使人有突如其来之感。

《年谱》说阳明所“悟”在“格物致知之旨”，并进一步点出：“始知圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也。”这自然是可靠的记载。仅就此语作孤立的理解，好像阳明自早年起依朱熹之说，“格”外在事物以“求理”（如格竹子的故事），卒无所得，以致放弃了做“圣人”的希望，现在终于在此万分困顿之中，忽然大彻大悟，发现“理”原内在于“心”，不假外求。如此解读，则似乎假定阳明当晚所焦思苦虑的是关于《大学》中抽象概念如何解释的纯学术问题。但是如果我们接受《臆说》、《问答》等所提供的证据，真正困扰他的，明明是关于今后何去何从的具体而又切身的问题（用今天流行的话，即“存在的”[existential]问题）。“悟”即是他自己在人生道路上作出了最后的抉择。所以“悟”后他一意求“遁”，虽然因形格势禁，未能实现。关于他究竟找到了哪一条人生新路（即“如何成圣成贤”），后文再交代。现在先要解决的是他怎样从具体的、切身的问题，贯通到“圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也”这一整体的彻悟。他当时的切身问题是从上封事、廷杖到谪为龙场驿丞这一系列的遭遇，也就是他所说的“失身枉道之耻”。他早年受程、朱的影响，未尝没有在政治上以“道”自任的抱负。《传习录补遗》第十三条云：

先生初登第时，上边务八事。世艳称之。晚年有以为问者，

> 先生曰："此吾少时事，有许多抗厉气。此气不除，欲以身任天下，其何能济？"[13]

"以身任天下"即上承宋代士大夫"以天下为己任"而来，毫无问题。上封事（即《乞宥言官、去权奸以章圣德疏》）虽比《陈言边务疏》晚七年，但"以身任天下"的心态应一仍旧贯。他晚年自悔《边务疏》有"抗厉气"，但据上引《臆说》，对于上封事他也有"汲汲于求知"的"悔咎"。龙场之夜他深入体察两三年来的艰苦遭遇，才确切地认识到：在政治上以"道"自任是一条绝对走不通的路了。为什么呢？"行道"以"得君"为先决条件，而这个条件便根本不存在；他不可能再幻想在武宗的统治之下，还有任何"行道"的机会。武宗一朝以"朝纲紊乱"著称于史，他本人更以"耽乐嬉游，昵近群小"闻名天下，后世史家品评他尚达不到"中主之操"（见《明史》卷一六《武宗本纪赞》）。所以就外在事象言，阳明所见到的是一个"治"既无"道"、"君"也不体现"理"的世界。然而作为一个儒者，"治道"、"君道"、"臣道"这些理念在他心中不但根深蒂固、牢不可拔，而且必须全力加以维护，否则便无人间秩序之可言了。分析至此，他的顿悟为什么必须归结到"圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也"，便不言而喻了。但此语太简括，让我在他的语录与书信中各引一段，以透显其含义。正德七年（1512）徐爱记他与阳明问答云：

> 爱问："至善只求诸心。心恐于天下事理有不能尽。"先生曰："心即理也。天下又有心外之事、心外之理乎？"爱曰："如事父之孝，事君之忠，交友之信，治民之仁，其间有许多理在，恐亦不可不察。"先生叹曰："此说之蔽久矣，岂一语所能悟？今姑就所问者言之。且如事父，不成去父上求个孝的理？事君，不成去

君上求个忠的理？交友治民，不成去友上民上求个信与仁的理？都只在此心。心即理也。此心无私欲之蔽，即是天理，不须外面添一分。以此纯乎天理之心，发之事父便是孝，发之事君便是忠，发之交友治民便是信与仁。只在此心去人欲存天理上用功便是。"[14]

"理"内在于"心"，非可求之于外在事物，即龙场顿悟之所得。"忠的理"在一己之心，与"君"究竟为何如人无关，则是顿悟的契机所在。嘉靖四年(1525)《答顾东桥书》曰：

朱子所谓格物云者，在"即物而穷其理"也。即物穷理，是就事事物物上求其所谓定理者也。是以吾心而求理于事事物物之中，析心与理为二矣。夫求理于事事物物者，如求孝之理于其亲之谓也。求孝之理于其亲，则孝之理其果在于吾之心邪？抑果在于亲之身邪？假而果在于亲之身，则亲没之后，吾心遂无孝之理欤？（中略）以是例之，万事万物之理，莫不皆然。是可以知析心与理为二之非矣。（中略）若鄙人所谓致知格物者，致吾心之良知于事事物物也。吾心之良知，即所谓天理也。致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也；事事物物皆得其理者，格物也。是合心与理而为一者也。（下略）[15]

此书才完全解答了《年谱》所谓"忽中夜大悟格物致知之旨"的问题。书中未举"忠之理"为例，但其意不难推知。我们不妨代他补上一句："假若忠之理不在于吾之心，而果在于君之身，则君为桀、纣，吾心遂无忠之理欤？"龙场之夜他正是由此一点悟入的。细心的读者也许会

反驳说:《年谱》记阳明早年曾两度与朱熹格物致知之说奋斗,第一次在弘治五年(1492)"为宋儒格物之学",并追叙到以前格竹子之理不得而遇疾。[16]第二次在十一年(1498),依朱熹"循序致精"之教求理,而"物理与吾心终若判而为二",于是旧疾复作,又不得不中途弃去。他在《朱子晚年定论序》中明说:"谪官龙场,居夷处困,动心忍性之余,恍若有悟。"[17]这岂不是表示他一直在探索"格物致知"的学术问题,至龙场困厄而终于彻悟吗?我的答复是:这恰恰是问题所在,何以阳明两次攻"格物致知"之说都无所得,而必待谪居龙场始能有此一悟呢?除了上面已援据顿悟后文字如《臆说》、《问答》以证成我的论点外,我还要续引阳明论"良知"的话来作为旁证。他说:

> 某于此良知之说,从百死千难中得来。[18]

"良知"说的发端即是龙场"始悟格物致知",而他的"百死千难"则始于上封事一案。廷杖之"既绝复苏"(按:黄绾《阳明先生行状》作"毙而复苏")[19],当然更是第一次的"死"了。前面我指出,他的"悟"起于具体的、切身的人生问题,此语便透露出此中消息。"廷杖"之事,他终身绝口不提,但潜意识中却未必能消解得一干二净。试看他说:

> 诸公在此,务要立个必为圣人之心。时时刻刻须是一棒一条痕,一掴一掌血,方能听吾说话,句句得力。若茫茫荡荡度日,譬如一块死肉,打也不知得痛痒,恐终不济事。[20]

《答人问良知二首》之二云:

> 知得良知却是谁?自家痛痒自家知。若将痛痒从人问,痛

> 痒何须更问为。[21]

“一棒一条痕”云云虽是禅家旧话（见《朱子语类》卷一〇），但“痛痒”两字必从“廷杖”中“得来”，盖可断言。回到“格物致知”的顿悟，我现在可以肯定地说：他早年两度困于“心与理如何合一”的问题而不得出，是因为这个问题根本不是在认知层面所能解决的。但经过了入狱、廷杖、贬谪等一连串的巨创深痛之后，他终于发现：尽管他生活在一个“治”无“道”而“君”不体现“理”的世界，他心中的“忠之理”却依然未曾消逝。达到了这一悟境，“理”内在于人之“心”，而不能外求于事事物物，在他已是体证了的真实，再也无可怀疑了。这是二程所谓的“真知”，只有为虎所伤之人才能“真知”虎之可怕（《程氏遗书》卷二上）。“不是一番寒彻骨，争得梅花扑面香”，阳明的龙场顿悟或当作如是观。

阳明在顿悟之后，他的政治态度发生了显著的变化。《年谱》正德十年（1515）八月，拟《谏迎佛疏》条云：

> 时命太监刘允、乌思藏赍幡供诸佛，奉迎佛徒。允奏请盐七万引以为路费，许之。辅臣杨廷和等与户部及言官各疏执奏，不听。先生欲因事纳忠，拟疏欲上，后中止。[22]

这是一篇相当长的文章，大可与韩愈的《论佛骨表》争辉。[23]但“拟疏欲上，后中止”的先后反复却不免使人困惑。这已在龙场顿悟七年之后，他应该是一举一动都由“良知”作主的了。为什么“拟疏”的“良知”和“中止”的“良知”发生了这样大的冲突呢？如果以“知行合一”为准则，他似乎更犯了“知而不行”的大戒。《阳明先生遗言录》中有以下一段话，也许可以解开此谜：

> 先生曰："我在南都前，尚有些子乡愿的意思未尽。我今信得这良知真是真非，信手行去，更不着些覆藏在。我今才做得个狂者，便使天下人都说我行不掩言也罢。"[24]

据《年谱》，阳明这几句话是嘉靖二年(1523)对门人说的。[25] 阳明在南都起正德九年(1514)五月，至十一年(1516)九月。《遗言录》中"在南都前"当包括南都三年在内，因为这是针对上文门人问语中"南都以后"而言。这样看来，正德十年《谏迎佛疏》之拟而未上，正是在他"尚有些乡愿的意思未尽"的时期。但究竟这点"乡愿的意思"是表现在"拟疏"上面呢？还是在"未上"上面呢？现在已无从断定了。无论如何，正德十年时，他的政治态度与元年上封事已颇不相同。从表面上说，这两件事很相似，都是先有同僚上疏论事，他接着予以支援。然而一上，一中止，结果适相反。无论我们如何理解这一中止上疏的举动，总之，阳明顿悟之后对于朝政大体出之于缄默，再也没有流露出在政治上"以身任天下"的意向。他的奏疏都是有关军事与地方情况的业务报告，他与友生的函札则是清一色的论学文字，不涉及时事。至少这是现存文集的一般状态。只要与朱熹的文集比读，两者之间的差异立现。但这不仅是朱、王两人思想取向有别，而且是宋、明两代的理学与政治文化根本不同的一种最真实的反映。

阳明不但自己尽量避免议论政治，而且也极力以此来约束门人。王艮和阳明的第一次会见为我们提供了最生动的例证。张峰《王心斋先生年谱》正德十五年(1520)条：

> 时文成讲良知之学于豫章。塾师黄(按：名"文刚"，见《明儒学案》卷三二《王艮传》)，吉安人也，闻先生论，曰："此类吾节镇

王公之谈。”先生喜曰：“有是哉！虽然，王公论良知，某谈格物。如其同也，是天以王公与天下后世也；如其异，是天以某与王公也。”即日买舟往。至则以诗为贽。由中甬据上坐，曰：“昨来时梦拜先生于此亭。”公曰：“真人无梦。”曰：“孔子何由梦见周公？”公曰：“此是他真处。”纵言及天下事，公曰：“君子思不出其位。”曰：“某草莽匹夫，而尧舜君民之心，未尝一日忘。”公曰：“舜居深山，与鹿豕木石游居，终身欣然，乐而忘天下。”曰：“当时有尧在上。”讲及良知，曰：“简易直截，予所不及。”下拜，隅坐。明日复入见，曰：“绎思所闻，轻易拜矣。请与再论。”公曰：“善。有疑便疑，可信便信，不为苟从，予所甚乐也。”复上坐，反覆辨论，曲尽端委，心大服。退执弟子礼师事焉。（中略）公语门人曰：“吾擒宸濠，一无所动。今却为斯人动。此真学圣人者。”先生初名银，公易之。[26]

《王阳明年谱》所记甚略，但内容不同，其言曰：

泰州王银服古冠服，执木简，以二诗为贽，请见。先生异其人，降阶迎之。既上坐，问：“何冠？”曰：“有虞氏冠。”问：“何服？”曰：“老莱子服。”曰：“学老莱子乎？”曰：“然。”曰：“将止学服其服，未学上堂诈跌掩面啼哭也？”银色动，坐渐侧。及论致知格物，悟曰：“吾人之学，饰情抗节，矫诸外；先生之学，精深极微，得之心者也。”遂反服执弟子礼。先生易其名为“艮”，字以“汝止”。[27]

二王初见是明代理学史上一大事因缘，阳明之学后来借泰州一派竟至风行天下，关键全在此一晤，故并引双方记载如上，互相参证。其

时王艮已三十八岁，但豪气未除，合看两方面所记开头对答语，王艮固然辞锋逼人，阳明则更能以静制动，真有擒龙打凤的手段。但是限于篇幅，这里只能略论对答与政治文化的关系。据《心斋年谱》，王艮一开始便想将话题引入政治领域：所谓“纵言及天下事”，必是批评时政。因此阳明立刻以“君子思不出其位”阻之。但王艮不肯罢休，续论“尧舜君民”，阳明则以“舜居深山……乐而忘天下”答之。王艮并未被说服，最后还要加一句“当时有尧在上”，弦外之音是很清楚的。二王的对答可惜未留下更多的记录，但是七天谈论的结果，终于改变了王艮的基本观点，因为他接受了阳明易其名为“艮”，字以“汝止”。这个名字是很有深意的，不止化“银”之俗为“艮”之雅而已。《易》“艮”卦“彖”曰：

> 艮，止也。时止则止，时行则行。动静不失其时，其道光明。

《程氏易传》卷四解前两句曰：

> 艮为止。止之道，唯其时；行止动静不以时则妄也。

可知阳明意在警告，要他中止妄动。又“象”曰：

> 兼山艮，君子以思不出其位。

“思不出其位”是阳明阻止他“纵言及天下事”的当头棒喝，从此便和他的名字永远连在一起了。阳明对于“言天下事”何以如此敏感呢？我们必须知道，就在同一年的正月，武宗左右有人说他“必反”。《年谱》言：

先生赴召至上新河，为诸幸谗阻，不得见。中夜默坐，见水波拍岸，汩汩有声，思曰："以一身蒙谤，死即死耳，如老亲何？"谓门人曰："此时若有一孔可以窃父而逃，吾亦终身长往不悔矣。"[28]

这又是阳明的"百死"之一，第二年便"始揭致良知之教"[29]，"良知"与他的政治遭遇密不可分如此。在这样险恶的处境中，阳明自然不得不格外谨慎。王艮终于接受了阳明的判断，所以六年后(1526)有《明哲保身论》之作[30]。不但如此，后来他的门人想试其学于政事，他也力加阻止，不许他"履此危地"(卷五《答宗尚恩》)。可见他已将阳明的薪火传至下一代了。

嘉靖四年(1525)门人童克刚执意上八策于朝廷，阳明写了一封很恳挚的信劝阻他。其中有这样的话：

《易》曰："君子思不出其位"，若克刚斯举，乃所谓"思出其位"矣。(中略)克刚向处山林，未尝知有朝廷事体。……如八策所陈，盖已不知几十百人几十百上矣，宁复有待于克刚耶？克刚此举，虽亦仁人志士之心，然夜光之璧无因而投，人亦且按剑而怒。……若此策遂上，亦非独不见施行，且将有指摘非訾之者，甚为克刚之累不小小也。[31]

这里又再度引用了"思不出其位"的理由，与告诫王艮之语如出一辙。上书朝廷不但无效而且招祸，这似乎是阳明顿悟之后深信不疑的判断。《谏迎佛疏》之所以"欲上"而复"中止"，于此亦可思过其半。王艮的议论天下事和童克刚欲上策朝廷，如在宋代直是家常便饭，无人

会予以特别注意。仅此一端即可知明代政治生态与政治文化和宋代是多么不同了。

三、"致良知"与觉民行道

到现在为止,我大体上检讨了王阳明龙场顿悟后对于现实政治所采取的退避态度。但顿悟的真正成就不在此消极部分,而在其积极方面。前面说过,顿悟是阳明在人生道路上作出了最重大的抉择,从此以后他便一心一意走他所开辟的一条新路。这条新路是什么?他为什么相信这才是"成圣成贤"的唯一正路?这条新路又究竟如何走法?这些问题是我在下面所试图解答的,只有在解答了这些问题之后,明代理学与政治文化的关系才有归宿,而宋代的特色也将因之而益为彰显。但本节已超出预定篇幅甚多,以下只能执简驭繁,略道其大概而止。

阳明在正德元年以前,仍未尽脱宋代"内圣外王"的格套,弘治十七年(1504),他出任山东考试官,所出试题中有《所谓大臣者以道事君不可则止》一条,特别强调"大臣"的主要任务便是"引君于道"。[32]他虽然没有朱、陆那种坚定的"得君行道"的信念,但对于"人君"仍不免抱有"正心"、"维新"的期待。关于这一点,前面也已论证过了。谪居龙场之后,他已彻底从这个迷梦中清醒了过来。他一意求退出"仕"途,正是因为他确知"吾今不得为行道矣"(见《龙场生问答》)。但是他的基本儒家立场不允许他从此"独善其身",完全放弃孟子关于"平治天下"的终极理想。宋代理学家念兹在兹的是重建一个合乎"道"的人间秩序,其下手处是"治道",因此必须以"得君"或"致君"为先决条件。阳明一方面通过切身体验,认识到"得君行道"在当时是一条走不通的路,另一方面却仍然坚持"以道自任"的儒家精神;宋儒

的秩序重建也仍然是他的中心价值。龙场顿悟终使他脱出了这一进退两难的困境,发现在"仕"途之外另有一条"平治天下"的大道。让我先引他《答聂文蔚(豹)》中一段话,作为始点。他说:

> 仆诚赖天之灵,偶有见于良知之学,以为必由此而后天下可得而治。是以每念斯民之陷溺,则为之戚然痛心,忘其身之不肖,而思以此救之,亦不自知其量者。天下之人见其若是,遂相与非笑而诋斥之,以为是病狂丧心之人耳。(中略)今诚得豪杰同志之士扶持匡翼,共明良知之学于天下,使天下之人皆知自致其良知,以相安相养,去其自私自利之弊,一洗谗妒胜忿之习,以跻于大同,则仆之狂病,固将脱然以愈,而终免于丧心之患矣,岂不快哉![33]

此书虽作于嘉靖五年(见《年谱》),但所谓"偶有见于良知之学"云云,即指龙场之悟。《传习录拾遗》第十条云:

> 先生尝曰:"吾良知二字,自龙场以后,便已不出此意。"[34]

正德七年(1512)《别湛甘泉序》也说:

> 赖天之灵,因有所觉,始乃沿周、程之说求之,而若有得焉。[35]

此"赖天之灵"四字与《答聂文蔚》同,也指龙场之悟,更无可疑。据此可知,阳明悟后的最大决定,便是直接用"良知"两字来达到"治天下"的目标,此意必须与同年《答储柴墟(巏)》中的话合起来读,他的构想

才能更完整地显现出来。他说：

> 伊尹曰："天之生斯民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉。予天民之先觉也，非予觉之而谁也？"是故大知觉于小知，小知觉于无知；大觉觉于小觉，小觉觉于无觉。夫已大知大觉矣，而后以觉于天下，不亦善乎？[36]

阳明引《孟子·万章》中伊尹的话仅凭记忆，故末句不同，但无关紧要。他的意思显然是要通过唤醒每一个人的"良知"的方式，来达成"治天下"的目的。这可以说是儒家政治观念上一个划时代的转变，我们不妨称之为"觉民行道"，与两千年来"得君行道"的方向恰恰相反。他的眼光不再投向上面的皇帝和朝廷，而是转注于下面的社会和平民。尽管这个想法在当时遭到"相与非笑而诋斥之"的待遇，今天更不免会有人讥笑他"迂阔而远于事情"，但它在十六世纪所激起的思想与社会的浪潮，却已永远留存在历史上了。这一点下面将稍作说明，暂不多及。

阳明龙场顿悟，摆脱了朱熹"格物致知"说的困扰，归宿于"心与理合一"的"良知"之教。这一重大转变，在哲学史、思想史研究中已有无数深入的讨论，但因与本节的主旨无关，一概不能涉及。本节论"觉民行道"，仅在指出"良知说"与明代政治文化的关联，与已有的任何关于"良知"的哲学分析与诠释都不必发生异同或冲突的问题，而毋宁可以并行不悖，甚至相悦以解。这一点必须郑重声明，以免误会。"良知"与"觉民行道"之间有内在的联系，并不是我的臆说，清代焦循（1763—1820）在《良知论》中说：

> 余谓紫阳之学所以教天下之君子；阳明之学所以教天下之

> 小人。……至若行其所当然，复穷其所以然，诵习乎经史之文，讲求乎性命之本；此惟一二读书之士能之，未可执颛愚顽梗者而强之也。良知者，良心之谓也。虽愚不肖、不能读书之人，有以感发之，无不动者。……牧民者苟发其良心，不为盗贼，不相争讼，农安于耕，商安于贩，而后一二读书之士得尽其穷理格物之功。（《雕菰集》卷八）

焦循所用"君子"、"小人"二词，取其原始的社会含义，非后起的道德含义，换言之，即分别指"士"阶层与农、工、商贾。必须指出，他在这里所描述的不是"良知"的精微义理，而是它的社会性格。他明白指出：朱熹的"格物致知"以"士"为立教的对象，阳明的"致良知"之教则扩大到"士"以下的平民，不但大有醒目之功，而且也有坚强的根据。《传习录拾遗》中有一条云：

> 尝闻先生曰："吾居龙场时，夷人言语不通，所可与言者中土亡命之流。与论知行之说，更无抽（按：疑是"拍"之误）格。久之，并夷人亦欣欣相向。及出与士夫言，反多纷纷同异，拍格不入。学问最怕有意见的人，只患闻见不多。良知闻见益多，覆蔽益重。反不曾读书的人，更容易与他说得。"[37]

这条语录足够支持焦循的历史观察。不但如此，上引《良知论》"发其良心"以下数语也本之阳明"拔本塞源论"中的议论，即所谓"其才质之下者则安其农、工、商、贾之分"云云。[38] 所以"良知"的社会功能在于"觉民行道"，焦循早已察觉了。

阳明顿悟之后，从"得君行道"转向"觉民行道"也有一个思想的过程，并非一蹴而至。他撰写《五经臆说》的十九个月便是这一转变

时期。由于《臆说》失传，我们已无法详考其间的曲折。但仅就残存的文字而言，他显然曾于悟后检讨了自己以往的所思所行，以与“五经之旨”相印证。不用说，“得君行道”（或他所谓“引君于道”）在这一反思过程中必是最吃紧的大问题之一，上节所引《臆说》诸条已证实了这一点。但是这里我必须澄清一个很重要的论点：他选择了“觉民行道”的一条新路并不表示他已彻底放弃了“得君行道”的传统意识。作为儒者，他不可能废去君臣一伦，因此顿悟以后，他仍然保留了“以道事君，不可则止”的观点。他最初之所以一意求“遁”正是因为他认清了明武宗已绝不可能是他“事君”的对象。但最后他之所以能发展出“觉民行道”的新体认，则颇疑与顿悟后的经验有关。如上引《传习录拾遗》一条所示，他悟得“知行合一”之后，竟在与“不曾读书”的“亡命之徒”的交谈中得到了积极的回应，而后来在“士大夫”中间反而“扞格不入”。我相信这一经验对他“觉民行道”的决定必曾发生了相当大的影响。（参见后文）在进一步讨论“良知”与“觉民行道”的关系之前，让我们对阳明顿悟后关于“事君”的看法略加检视。他《与许台仲（相卿）书》云：

> 荣擢谏垣，闻之喜而不寐。非为台仲喜得此官，为朝廷谏垣喜得台仲也。孟子云：“人不足与适也，政不足与间也。惟大人为能格君心之非。”“一正君而国定矣。”碌碌之士，未论其言之若何，苟言焉，亦足尚矣。若夫君子之志于学者，必时然后言而后可，又不专以敢言为贵也。[39]

许相卿是阳明晚年弟子[40]，此书作于嘉靖元年[41]，可知他仍遵守“格君心”或“正君”之说。末句以自己早年经历提供台仲参考，尤堪玩味。嘉靖六年正月他与黄绾（宗贤）书曰：

> 古之大臣，更不称他知谋才略，只是一个断断无他技、休休如有容而已。（按：这是《大学》引《尚书·泰誓》之语。）诸君知谋才略，自是超然出于众人之上，所未能自信者，只是未能致得自己良知，未全得断断休休体段耳。须是克去己私，真能以天地万物为一体，实康济得天下，挽回三代之治，方是不负如此圣明之君，方能不枉此出世一遭也。[42]

此书最值得重视之点在于完全证实了“致良知”的最终目的也是重建合理的人间秩序；这是阳明上承宋代理学血脉之所在。他在嘉靖初年仍处在“谤议日炽”的状态中[43]，因此并无入中枢“事君”的机会。但对于日在君侧的友生如黄绾等人，他依然盼望他们能“致得自己良知”以“挽回三代之治”。这充分说明“引君于道”也是“致良知”之教中应有之义，虽然他自己的努力偏重在“觉民行道”的一面。他是否真视明世宗为“圣明之君”，或不无可疑。我们细读他与许、黄两书，他所强调的显在臣下必须“致良知”以“尽心”事君，至于“君心”是否能“正”，反而不是他所关注的问题。对于“君德成就”不抱奢望可以说是阳明与宋代理学家之间的重大差别之一。绍熙五年十一月末朱熹告别临安后给刘光祖的一封信上说：

> 别去恰一月矣，每怀德义，乡往不忘。……自此杜门，当日有趣，但恨虚辱招延，无所裨补，犹不能忘怀吾君进学之深浅也。……唯冀以时珍卫，勿忘致君行道之本怀，缉熙光明，以扶庙社，区区至恳。[44]

这是朱熹正式结束政治生活的宣言书，但仍念念不忘“吾君进学之深

浅”和“致君行道之本怀”。这种情怀在阳明的身上是找不到的。朱、王之异集中地展现了宋、明理学政治取向的不同,但追溯到最后,我们的视矩终不能不转移至两代政治生态与政治文化的差异上面。同样的,阳明“觉民行道”的创举也必须从这一角度求解。

阳明持“良知”之说,以“觉民行道”为他悟后的真信仰,而且立即见诸行动。《年谱》正德五年(1510)“升庐陵县知县”条载:

> 先生三月至庐陵。为政不事威刑,惟以开导人心为本。莅任初,首询里役,察各乡贫富奸良之实而低昂之。狱牒盈庭,不即断射。稽国初旧制,慎选里正三老,坐申明亭,使之委曲劝谕。民胥悔胜气嚣讼,至有涕泣而归者。由是囹圄日清。[45]

这段叙事采取了《汉书》、《后汉书》中关于“循吏”的语言,也许不免稍有夸张。姑不论实际效果是否如门人钱德洪等所描写的那样神速,“惟以开导人心为本”这句话则是完全可信的。《传习录》卷三记父子讼狱,经阳明谕解后,“相抱恸哭而去”,即发生在他知庐陵的任上。[46]这是他“居夷三年”后第一次出任地方官,但他所扮演的角色与其说是“知县”,不如说是“师儒”。“开导人心”即是唤醒人的“良知”,可见他是在认真奉行悟后所得的“觉民行道”的新路线,十足地做到了“知行合一”。以后他在江西一直做到巡抚,并兼揽军务,但他在“为政”方面仍然保持着庐陵知县的作风。除到处立社学、建书院、行乡约等“移风易俗”的举措外,他也从未中断“讲学”之事。他曾对门人说:“吾所讲学正在政务倥偬之中。”[47]嘉靖六年(1527)他总督两广、江西、湖广军务,在九月启程前夕,还与王畿、钱德洪证道于天泉桥上;十月登途,先与徐樾在舟中论“道体”,继之在南昌明伦堂讲《大学》,最后更在吉安驿馆大会士友三百余人,立谈“良知之妙”。他

是一个十分尽心的官吏，所以屡立大功，但世间功业在他心中不过是“太虚中一点浮云过目”（程颢语，见《二程遗书》卷三）而已。自龙场顿悟以后，他的全副精神都集中在发扬“致良知之教”上面，真所谓“造次必于是，颠沛必于是”。他以“良知”点拨人的故事太多了，举不胜举。但最动人的则莫过于他和一个聋哑的人笔谈“心存天理”的问题。[48]这位聋哑小民在当时一般士大夫眼中绝对是微不足道的，更不可能有任何工具价值，而阳明竟不惜花费时间和他以文字相问答。这除了证实阳明对于“觉民行道”具有最真挚的信仰外，我简直不能想象还有任何其他可能的解释。

现在我要进一步说明阳明在明代思想史上何以能发生震动一世的大力量。何良俊（1506—1573）说：

> 我朝理学薛文清、吴康斋、陈白沙诸人亦皆讲学，然亦只是同志。薛文清所著《读书录》，康斋、白沙俱有语录，正门人札记之以贻同志者，何尝召集如许人？唯阳明先生从游者最众。然阳明之学自足耸动人。……若阳明者真所谓天人，三代以后岂能多见。而后世中才，动辄欲效之。呜呼！几何其不贻讥于当世哉！阳明同时如湛甘泉者，在南太学时讲学，其门生甚多，后为南宗伯，扬州、仪真大盐商亦皆从学，甘泉呼为行窝中门生。此辈到处请托，至今南都人语及之，即以为谈柄。甘泉且然，而况下此者乎！宜乎今之谤议纷纷也。[49]

何良俊是反对“讲学”的人，他对阳明之所以如此恭维，是因为他早年受知于聂豹，始得以岁贡生入国学，特授南京翰林院孔目。但他毕竟是同时代的人，亲见明代理学前后两阶段的变化，所以上面的叙述是第一手史料。依他所见，第一期理学家如薛瑄、吴与弼、陈献章等人

的“讲学”,仅限于少数师生之间讨论理学内部的心性问题,无论是著述或语录也都流传在很小的师友圈子之中,在社会上几乎没有显著的影响可说。然而从王阳明、湛若水开始,“讲学”的性质忽然大变,不但门徒众多,而且超出“士”之外,连盐商也都成为湛氏的“行窝中门生”了。这是明代理学的第二阶段。何良俊在上引一节之前还提出了一个相关的观察,可以说明所谓“后世中才,动辄欲效之(指阳明)”的感慨:

> 心性之学,吾辈亦当理。盖本源之地,理会得明白,则应事方有分晓。然亦只是自家理会,间有所得,则札记之以贻同志可也。岂有创立门户,招无赖之徒,数百为群,亡弃本业,竞事空谈?始于一方,则一方如狂;既而一国效之,则一国如狂;至于天下慕而效之,则天下如狂。正所谓处士横议,惑世诬民。即孔子所诛少正卯,所谓言伪而辩、行僻而坚者,正此类也。其何以能容于圣世耶![50]

这一段话明明是攻击当时“风行天下”的泰州学派,因为他和颜钧(山农)、罗汝芳等正是并世之人。但泰州一派是阳明的嫡传,“创立门户”的始作俑者也非阳明莫属。

何良俊的观察已客观地呈现出王阳明时代思想变动的趋势,但今天怎样去认识这一变动的历史意义,则是另一问题。根据本节的研究,我可以很肯定地说:阳明“致良知”之教和他所构想的“觉民行道”是绝对分不开的;这是他在绝望于“得君行道”之后所杀出的一条血路。“行道”而完全撇开君主与朝廷,转而单向地诉诸社会大众,这是两千年来儒者所未到之境,不仅明代前期的理学家而已。前面已指出:薛瑄、吴与弼等人为明代的政治生态与政治文化所逼,只有采

取尽量退避的消极态度。陈献章与友人信中也特别指出："天下之责不仕者，辄涉于仆。"（见《陈白沙集》四库全书本，卷二，《复赵提学佥宪》第三通）可知"不仕"确是明代早期理学家共守的原则。但这样一来，"内圣外王"的儒学传统便被拦腰切断了。所以心性之学对于他们最多只能"独善其身"，而不复有"兼善天下"的可能。他们所证悟的"道体"也唯有"卷之则退藏于密"，再也没有"放之则弥六合"的一天了。宋代理学家自始便倡导"平治天下，舍我其谁"的精神。明代理学承宋而起，士大夫既接受了这一价值系统，终不可能永远压抑住他们"行道"的冲动。阳明的龙场一悟便是在这一最大关键的所在，找到了一个全新的方向。这当然与十六世纪的社会转型密相关联，不能仅从阳明的"天纵之圣"一方面去着想。[51] 概括言之，明代理学一方面阻于政治生态，"外王"之路已断，只能在"内圣"领域中愈转愈深；另一方面，新出现的民间社会则引诱它掉转方向，在"愚夫愚妇"的"日用常行"中发挥力量。王阳明便抓住了这一契机而使理学获得了新生命。所以他一则曰：

> 你们拿一个圣人去与人讲学，人见圣人来，都怕走了，如何讲得行？须作个愚夫愚妇，方可与人讲学。[52]

再则曰：

> 我这里言格物，自童子以至圣人，皆是此等工夫。……如此格物，虽卖柴人亦是作得，虽公卿大夫以至天子，皆是如此作。[53]

上引第一条论"讲学"，其含义已与明代第一阶段理学家专讲"伊、洛

之绪言"、"性命之奥旨"(《明史·儒林》)截然异趣,"须作个愚夫愚妇,方可与人讲学",当然只能指在民间唤醒人人的"良知",所以第二条特别点出"卖柴人"来,至于"公卿大夫以至天子"则反而是陪衬语。门人们一再向他提出"满街都是圣人"的话头,正是从"致良知"之教中逻辑地引申出来的。"人皆可以为尧、舜"在宋代理学中,还只是一个虚悬之境(见本书第五章之三《为己而成物》),直到阳明改变了"行道"方向,这句话才取得了现实性的社会含义。他著名的"成色"与"分两"之喻,即为此而设,旨在说明:"凡人……使此心纯乎天理,则亦可以为圣人。"[54]所谓"使此心纯乎天理",当然是"致良知"的早期说法。可知他认定"凡人"与"圣人"之间,只隔着一层"致良知"的工夫。他甚至毫不犹豫地说:

> 果能……调停得心体无累,虽终日作买卖,不害其为圣为贤。[55]

此语绝难出于宋代朱、陆之口,只有把握了时代动脉并且改变了"行道"方向的王阳明,才会把眼光投射到"作买卖"人的身上。

这里应该对于"致良知"之教的起源问题作一补充说明。哲学史上论"良知"说的形成,一般都从宋明理学的内部演变着眼,特别注意它与朱熹"格物致知"的关系。这自然是哲学史、思想史研究的正常途径,无可争议。不过我现在要指出:阳明"致良知"之教,从开始到完成,也和他"觉民行道"的意向有着密切的联系。如前面所示,他在龙场悟得的"知行合一"说,最初是在一群"不曾读书的人"那里得到印证的。这一特殊经验必然更坚定了他"觉民行道"的决心。"致良知"之教的定型在正德十六年(1521),他说:

> 我此良知二字，实千古圣圣相传一点滴骨血也。[56]

他又说：

> 吾“良知”二字，自龙场已后，便已不出此意，只是点此二字不出，于学者言，费却多少辞说。今幸见出此意，一语之下，洞见全体，真是痛快，不觉手舞足蹈。[57]

阳明最后找到了“良知”两个字，对他的整个道德学说有画龙点睛之妙，所以才如此狂喜。关于“良知”说在理学系统中究当怎样理解的问题，古今讨论甚多，本节一概不能涉及。但阳明点出此二字同时也恰好配合了“觉民”的需要，这是哲学史、思想史研究者所未尝措意的另一层面。所谓“一语之下，洞见全体”，此“全体”绝不可能仅限于士大夫所熟悉的理学系统，而不包括平民大众的道德意识。从这一点切入，前引焦循所谓“良知者，良心之谓也”一语便值得注意。这句话的意思是说：“良知”相当于民间语言中的“良心”，所以“虽愚不肖、不能读书之人”也能为阳明“致良知”之教所激动。“良心”一词也出于《孟子》(《告子上》)，但至少在明代已成日常用语。兹引阳明与门人讨论“良知”的一段语录为证：

> 又论：“良知在人，随你如何不能泯灭，虽盗贼亦自知不当为盗，唤他做贼，他还忸怩。”于中曰：“只是物欲遮蔽，良心在内，自不会失。”先生曰：“于中如此聪明，他人见不及此。”[58]

此处因讨论“盗贼”，门人以民间语言“良心”代替特创的理学专名“良知”，阳明特赞他“聪明”，可知焦循的说法是有根据的。对于焦说，我

只想澄清一点可能的误解：阳明的"良知"并不是专对不读书的人说教，而毋宁是企图同时兼顾"士"和平民大众的精神需求。

阳明又有"天理即是良知"之说[59]，这也是为了打通理学系统与民间思想之间的隔阂而来，与"良知"之通为"良心"用意不殊。《传习录拾遗》中有一条记：

> 一日市中哄而诟。甲曰："尔无天理。"乙曰："尔无天理。"甲曰："尔欺心。"乙曰："尔欺心。"先生闻之，呼弟子，曰："听之，夫夫哼哼讲学也。"弟子曰："诟也，焉学？"曰："汝不闻乎？曰'天理'，曰'心'，非讲学而何？"[60]

这条语录十分重要，使我们确知"天理"和"良心"一样，已进入民间的日常语言。向来论"良知"与"天理"在阳明思想中的关系都着眼于宋、明理学内部的异同与变迁，因此根本没有注意到他以"天理"来诠释"良知"还含有另一层深意，即通向民间思想与信仰，以落实"觉民行道"的构想。阳明平时怎样和一般不读书的人进行沟通，现存文字中甚少记录，但幸而他与聋哑者的笔谈保存下来了。兹略引《谕泰和杨茂》中一段，以见一斑：

> 你口不能言是非，你耳不能听是非，你心还能知是非否？（答曰："知是非。"）如此，你口虽不如人，你耳虽不如人，你心还与人一般。（茂时首肯拱谢。）大凡人只是此心。此心若能存天理，是个圣贤的心；口虽不能言，耳虽不能听，也是个不能言不能听的圣贤。心若不存天理，是个禽兽的心；口虽能言，耳虽能听，也只是个能言能听的禽兽。（茂时扣胸指天。）你如今于父母，但尽你心的孝；于兄长，但尽你心的敬；于乡党邻里宗族亲戚，但尽

> 你心的谦和恭顺。见人怠慢,不要嗔怪;见人财利,不要贪图,但在里面行你那是的心,莫行你那非的心。……(茂时首肯拜谢。)[61]

阳明对杨茂讲的全是“良知”与“知行合一”的道理,但所用的纯为民间语言,如“心知是非”、“天理”、“尽心”、“行是的心”等。在这一番笔谈中,“天理”和“心”是两个轴心观念,恰好印证了前引关于市人相诟的记载。阳明与不读书人“讲学”,完全用民间的日常语言,在这一实例中表现得十分明显。我们可以说,阳明的“致良知”之教有“雅”、“俗”两种版本,这是相应于“觉民行道”而起的儒学新发展。这两个互相交涉而又平行的系列在阳明身后越来越显出清楚的分化。大体言之,黄宗羲《明儒学案》总结了“雅”本的流衍,而“俗”本的变化则需求之于《王心斋集》、罗汝芳《近溪子明道录》以及最近发现的《颜钧集》等作品。但就阳明本人而言,“致良知”原是“一以贯之”的。在“与愚夫愚妇同的,是谓同德”[62]的新认知下,他特别强调了:“道”是“四民”所共有的,“良知”也是每一个人与生俱来的。关于这一点,下面论“良知”的社会含义将稍作补充,姑止于此。

宋代“得君行道”的终极目的是重建理想秩序,当时称之为“三代之治”。朱熹论“道统”、“道学”与“道体”,无一不与“三代之治”紧密相连(详见本书第二章)。从这一角度说,王阳明在明代理学史上的划时代贡献,便在于他用“觉民”取代了“得君”,示学者另一条“行道”的途径,因而使“三代之治”再度成为一种令人向往的理想。阳明晚年在《答顾东桥书》中,特别写了一篇著名的《拔本塞源论》,借“三代”为象征,描绘出他心中的理想秩序。“致良知”之教如何能有“觉民行道”的妙用,在这段文字中发挥得酣畅淋漓。这里不必征引原文,但明末东林讲友陈龙正(1585—1645)有一段评语,则值得转录于下:

> 拔本塞源论，乃先生直接道统处。（中略）其心则惟欲安天下之民，惟共成天下之治。道学一点真血脉，先生得之。[63]

“安天下之民”、“共成天下之治”才是“道学一点真血脉”，此意至明末尚有解人。如果我们承认“致良知”之教与“觉民行道”是阳明思想的一体两面，那么他的真正继承者只能求之于王艮所传的泰州一派；这似乎是一个最接近事实的推断。

上面我从王阳明龙场顿悟开始，详细考论了他的“致良知之教”的发展，及其与政治生态、政治文化的密切关联。明代理学与宋代的重大反差，在对照之下，已无可掩藏；这不是仅仅从观念与观念之间的异同着眼所能完全解释得清楚的。黄宗羲在《白沙学案·序》中说：

> 有明之学，至白沙始入精微，其吃紧工夫，全在涵养，喜怒未发而非空，万感交集而不动，至阳明而后大。两先生之学最为相近。不知阳明后来从不说起，其故何也？（《明儒学案》卷五）

黄氏此疑上承晚明而来，顾宪成答关于白沙“静中养出端倪”之问，已先及此（见顾氏《小心斋札记》卷一八）。但据前引何良俊的分期，陈献章明明与薛瑄、吴与弼同属明代理学的前期。其时“行道”（“外王”）之路久断，白沙仅能以“不仕”免辱，其学也退缩在内圣领域中专求“自得”而止。阳明立“致良知”之教自始即与“觉民行道”相表里，所以他才说：“偶有见于良知之学，以为必由此而后天下可得而治。”他发明的“良知之学”最后是为了“治天下”，绝不能止于个别士大夫的“自得”。换句话说，他是要重回宋代道学“为己而成物”的大传统，

不过不再走“得君”的上行路线，而改走“觉民”的下行路线。因此《拔本塞源论》中理想秩序的建立，必须预设人人（包括“闾井田野、农工商贾”）都能“复其心体之同然”。所谓“复其心体之同然”当然便是“良知”，《论》末且正式揭出此两字，更无可疑。陈龙正说他“直接道统”、“得道学一点真血脉”，确实抓住了阳明“致良知”之教的真精神。阳明在明代理学史上开创了一个全新的阶段，他的“良知”并非对白沙的“端倪”加以扩“大”而成，而别有其整体的构想，他当然没有“说起”白沙的必要。讨论及此，我必须稍稍说明“良知”的社会含义，然后这一观念何以能像野火一样迅速传布于社会各阶层，才能成为一个可以理解的历史现象。黄宗羲论阳明的宗旨云：

> 先生悯宋儒之后学者以知识为知，谓“人心之所有者不过明觉，而理为天地万物之所公共，故必穷尽天地万物之理，然后吾心之明觉与之浑合而无间”。说是无内外，其实全靠外来闻见以填补其灵明者也。先生以圣人之学心学也，心即理也，故于致知格物之训，不得不言“致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理”。夫以知识为知，则轻浮而不实，故必以力行为工夫。良知感应神速，无有等待，本心之明即知，不欺本心之明即行也，不得不言“知行合一”。此其立言之大旨，不出于是。（《明儒学案》卷一〇《王阳明传》）

这一段关于阳明与宋儒（其实即朱熹）之异的分疏，大致客观地呈现了阳明的观点。让我即以此为基础，试阐“良知”的社会性格。朱熹的“理”（或“天理”）既外在于天地万物，则非“格”尽一切外物，即无由得到关于此“公共”之理的知识。这样一来，“理”与“心”合，便成了一张永远无法兑现的空头支票。阳明则解“格物”之“格”为“正”，“物”

为“意所在之事”。[64]于是“格物”便是随时纠正自己意所欲为之事，全在内心，不必理会外面的“天地万物”了。至于“致知”，他说得更明白：

> 致知云者，非若后儒所谓充广其知识之谓也，致吾心之良知焉耳。[65]

阳明此处以“良知”与“知识”对举，即张载、程颐所谓“德性之知”和“闻见之知”的分别，有“德性之良知，非由于闻见”[66]一语可证。这是程颐“德性之知，不假见闻”的重述，不过径改“知”为“良知”，以表明他的特殊宗旨而已。但是他更向前跨出了一大步，直接将“良知”与“天理”等同起来[67]，终于完成了把“理”完全收归内心的程序。现在我们可以清楚看出，依照阳明的理解，宋儒所谓“理”或“天理”，只有经过长期从事于追求“天地万物”的“知识”的人才能获得，至于获得后，并无所加于“德性之良知”，尚是次要的问题。但这样追求外在之“理”的活动，必须限于以“知识”为专业的“士”，而不可能期望于“农工商贾”。由此可知，如果接受朱熹关于“格物致知”的解释，“满街都是圣人”将不可能出现，“觉民行道”也变成了断港绝潢。唯有改从他的“致良知”之说，则“卖柴人”也能参加“格物”，“虽终日作买卖，不害其为圣为贤”。这个道理是再明显不过的。所以“良知”的第一层社会含义是把“理”从“士”的垄断中解放了出来，成为社会上人人所能有，因为“天理即是良知”，而“良知”本是人人都有的。这样我们便能更深一层认识他为商人方麟所写《墓表》中的一句话：

> 古者四民异业而同道，其尽心一也。[68]

“尽心”也就是“致良知”,《重修山阴县学记》曰:

> 夫圣人之学,心学也;学以求尽其心而已。[69]

此《记》与《墓表》同撰于乙酉,即1525年,恰可互证。可见阳明晚年不但以“理”为人人所有,而且“道”也一样,不必靠一个特殊的“士”阶层来提供。

“良知”还有第二层社会含义,即将“公共”的“理”分散给每一个人。“良知”虽是“心体之所同然”,但大同之中不妨众异,因为它毕竟是依附在每一个人的身上。《语录三》:

> 问:“良知一而已。文王作《彖》,周公系《爻》,孔子赞《易》,何以各自看理不同?”先生曰:“圣人何能拘得死格?大要出于良知同,便各为说何害?且如一园竹,只要同此枝节,便是大同。若拘定枝枝节节,都要高下大小一样,便非造化妙手矣。汝辈只要去培养良知,良知同,更不妨有异处。”[70]

这显然是承认每一个人的“良知”都有所不同,并非“高下大小一样”。正由于“良知同,更不妨有异处”,“各自看理不同”也必须受到承认和尊重。于是“天地万物之所公共”的外在之“理”,在“良知”系统中转换为个体化或“私”化的内在之“理”,高下大小各不一样。所以“致良知”之教必然预设对个体价值的肯定。十六世纪是个体意识再度在中国显现的时代(第一次在魏晋,但社会结构大异,故含义不同)。当时的语言大致是以“身”或“私”来表示今天所谓“个体”的意思,泰州学派中人尤其强调这一点。前面已提到王艮的《明哲保身论》,此外他还有“尊身”、“安身”、“修身”、“爱身”、“敬身”种种说法,黄宗羲曾

各就原文语脉讨论其不同的含义，有贬有褒（见《明儒学案》卷三二《王艮传》）。但这些评论与此处主旨无直接关系，兹不旁涉。我想指出的只有一点：他的"身"字即是"个体"，无论所指为精神面或形骸面。这已足说明，"个体"是他的中心关怀，必须先肯定"个体"，然后"良知"（"明哲"）或"道"才有着落。强调"私"的重要性则以李贽（1527—1602）最为著名。他说：

> 夫私者，人之心也，人必有私而后其心乃见，若无私则无心矣。[71]

我们如果把"私"解作"个体"，"心"解作"良知"，即可见他确是在发挥王阳明"良知"说的意蕴；离开"个体"之"私"，"良知"更从何处"发用"？重视"个体"或"私"的价值并不限于泰州学派或理学家。十六世纪江西儒生喻燮（1496—1583）曾说过下面这句话：

> 子知封建、井田乎？遂其私所以成其公，是圣人仁术也。（李维桢《南州高士喻公墓志》，《大泌山房集》卷一〇五）

这也是将"个体"放在第一位的提法。"公"在此可以理解为社会或国家。现代学人讨论中国公私观的新变化大都集中在明、清之际，如顾炎武、黄宗羲诸人的议论。晚明诸老诚然有展开此一论说的大功，但他们的主旨仍不出一个世纪前喻燮"遂其私所以成其公"一语的范围。清末梁启超接受了西方观念，他在《新民说·论权利思想》一节中说：

> 一私人之权利思想，积之即为一国家之权利思想。故欲养

成此思想，必自个人始。[72]

这一论证简直就是“遂其私所以成其公”的现代诠释。但这不是巧合，而是由于梁氏在接受西方思想之前，早已吸收了晚明以来关于“公—私”的论说。可见十六世纪个体意识的跃动，在明清政治、社会思想史上开出了一股涓涓的潜流。[73]阳明的“良知”适与个体意识同时出现，这是它能激起巨大社会回响的一个最重要原因。王艮之所以终为“致良知”说所折服，而且成为推动“觉民行道”最有力的社会活动家，也绝不是偶然的。

更深一层看，“致良知”为个体意识提供了最合需要的精神动力。这和王阳明关于“良知”的另一种解释有关。他说：

良知只是个是非之心，……只是非就尽了万事万变。[74]

《大学问》也有下面这样的话：

良知者，孟子所谓“是非之心，人皆有之”者也。是非之心不待虑而知，不待学而能，是故谓之良知。[75]

通过这一层解释，决定“是非”的大权已无可逆转地落在每一个人的手上，个人根据一己的“是非之心”，便能对“万事万变”作出独立的判断。在儒学传统中，无论是个体的“承当”精神或批判意识，都从来没有达到过这样的高度，他在壬午(1522)《答徐成之》第二书中说：

夫君子之论学，要在得之于心。众皆以为是，苟求之心而未会焉，未敢以为是也；众皆以为非，苟求之心而有契焉，未敢以为

非也。心也者，吾所得于天之理也，无间于天人，无分于古今。苟尽吾心以求焉，则不中不远矣。学也者，求以尽吾心也。[76]

此处强调“是非”不能“从众”，必以个人“良知”为唯一的取舍准则，尤能显出个体意识与“良知”结合后所发挥的理性力量，未可与任性使气视为一例。正德十五年（1520）他与罗钦顺（1466—1547）为“大学古本”问题发生争执，在《答罗整庵少宰书》中说：

夫学贵得之心。求之于心而非也，虽其言之出于孔子，不敢以为是也，而况其未及孔子者乎！求之于心而是也，虽其言之出于庸常，不敢以为非也，而况其出于孔子者乎！[77]

此书持说与上一书完全相同，但公然说出“不以孔子之是非为是非”，就儒家而言，可谓开两千年不敢开之口。这才是阳明“良知”说的真精神所在。尽管阳明事实上从未具体地指陈过，他心中的“是非”与孔子的“是非”有任何不相合的地方，甚至我们也可以相信，孔子的“是非”都一一通过了他个人“良知”的检查，然而仅仅当作一个抽象原则提出来，这几句话的意义已非同小可，因为它正式承认了个体良知为决定“是非”的最终极权威，高于两千年来普遍接受的“公共”权威——孔子（参看前引黄宗羲论阳明的宗旨）。

从历史的观点说，以“良知”为“是非之心”在晚明思想界所发生的实际影响，则是更值得重视的。兹举两例以明之。李贽晚年著《藏书》，开宗明义便说：

人之是非，初无定质；人之是非人也，亦无定论。无定质，则此是彼非并育而不相害；无定论，则是此非彼亦并行而不相悖

矣。然则今日之是非，谓予李卓吾一人之是非可也。（中略）前三代，吾无论矣；后三代，汉、唐、宋是也。中间千百余年而独无是非者，岂其人无是非哉！咸以孔子之是非为是非，故未尝有是非耳。[78]

这是进一步发挥阳明"良知"说的社会含义，阳明既承认"良知同，更不妨有异处"，又肯定"大要出于良知同，便各为说何害"，李贽自然可说"人之是非，初无定质"、"此是彼非并育而不相害"。下半段责"后三代"千余年间"独无是非"，是由于"咸以孔子之是非为是非"，更是直接承阳明《答罗整庵书》而来。但李贽在这里并不是反对或批判孔子的"是非"，他所强调的正是阳明所谓"是非"必"求之于心"的基本原则。他在《答耿中丞》中说：

"学其可无术欤"，此公至言也，此公所得于孔子而深信之以为家法者也。仆又何言之哉！然此乃孔氏之言也，非我也。夫天生一人，自有一人之用，不待取给于孔子而后足也。若必待取足于孔子，则千古以前无孔子，终不得为人乎？……且孔子未尝教人之学孔子也。使孔子而教人以学孔子，何以颜渊问仁，而曰为仁由己而不由人也欤哉！何以曰古之学者为己，又曰君子求诸己也欤哉！惟其由己，故诸子自不必问仁于孔子；惟其为己，故孔子自无学术以授门人。（中略）夫孔子未尝教人之学孔子，而学孔子者务舍己而必以孔子为学，虽公亦必以为真可笑矣。[79]

细玩此书，大旨仍与上引论"是非"者一贯，所以强调为学必求诸己，"不待取给于孔子而后足"。书中屡引孔子之言为证，虽以对耿定向

(中丞)作“以子之矛，攻子之盾”的反驳，但同时也流露出：对于孔子的某些说法，他也未尝不“求之于心而是”。这仍然是发挥“良知”说的精神。最值得注意的则是书中“天生一人，自有一人之用”、“此乃孔氏之言，非我也”等语；这是个体意识高昂时代的语言。所以后面引孔子语也专重一个“己”字。“良知”说为个体意识提供了精神动力，李贽是一个有力的见证。最后我还要补充一句，万历三十年(1602)李贽被逮下狱，疏劾他的罪状中有一条便是“以孔子之是非为不足据”。[80]如果这是真的理由，追源溯始，则八十二年前阳明《答罗整庵书》是逃不了责任的。黄宗羲《明夷待访录·学校》云：

> 学校，所以养士也。然古之圣王，其意不仅此也，必使治天下之具皆出于学校，而后设学校之意始备。(中略)盖使朝廷之上，闾阎之细，渐摩濡染，莫不有诗书宽大之气，天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自为非是，而公其非是于学校。……三代以下，天下之是非一出于朝廷。天子荣之，则群趋以为是；天子辱之，则群擿以为非。……究竟养士一事亦失之矣。于是学校变而为书院。有所非也，则朝廷必以为是而荣之；有所是也，则朝廷必以为非而辱之。伪学之禁，书院之毁，必欲以朝廷之权与之争胜。其不仕者有刑，曰：“此率天下士大夫而背朝廷者也。”其始也，学校与朝廷无与；其继也，朝廷与学校相反。不特不能养士，且至于害士，犹然循其名而立之，何与？[81]

《待访录》此例最能说明“良知”说的政治含义。黄宗羲所批评的是明代的政治生态与政治文化：“书院之毁”是张居正(1525—1582)的近事，“不仕者有刑”则指“寰中士夫不为君用”科，都显然可见。明亡之后，他痛定思痛，把纲纪荡然的罪责归之于“泰州之后……传至颜山

农、何心隐一派，遂复非名教之所能羁络”(《明儒学案》卷三二《泰州学案·序》)，于是从阳明的“觉民行道”退回至士大夫的“得君行道”。书名“待访”，即其明证。这可以说是明遗老的共识，顾炎武不但痛斥泰州之传，而且直指王阳明为祸首(《日知录》卷一八“朱子晚年定论”条，又“李贽”条)。他著《日知录》，也期待着“有王者起，将以见诸行事”[82]。尽管如此，黄宗羲还是把阳明“良知”说的政治含义发挥得淋漓尽致。“天下之是非一出于朝廷”是明代政治文化的最典型特征之一，不但皇帝一向坚持这一点，拥护专制的执政大臣也是一样。张居正《与李大仆渐庵论治体》云：

> 又有一种腐儒，动引末季事以摇乱国是。不知本朝立国，规模与前代不同，本之威德并施，纲目兼举。无论唐、宋，即三代盛王，犹将远让焉。而宋时宰相，卑主立名、违道干誉之事，直仆之所薄而不为者。[83]

张居正虽是能臣，也有相当的政绩，但他是百分之百地认同于明代皇权的体制。所谓“本朝立国，规模与前代不同，本之威德并施”，其实不过是“以威立国”而已。他不许“腐儒……摇乱国是”，即是不许士大夫“非”朝廷之所“是”。所言宋朝宰相“卑主立名”，自非王安石莫属。安石当时与神宗所共定的“国是”，最初是得到许多士大夫支持的(见《朱熹的历史世界》第五章《“国是”考》)。他既“薄而不为”，当然便只有走禁毁书院一条路了。罗汝芳曾当面问过他：“君进讲时果有必欲尧、舜其君意否?”他沉吟良久，答道：“此亦甚难。”[84]可知张居正已没有“内圣外王”、“得君行道”的意识了。现在黄宗羲决意要扭转这一局面，他所向往的不仅是“朝廷”不能单向决定“天下之是非”，而且是“天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢

自为非是，而公其非是于学校”。这是要回到宋代儒家“天子与士大夫共定国是”和“君臣同治天下”的理想。《待访录》中《原君》、《原臣》两篇便发挥了这一主张。但他关于“是非”的议论显然上承阳明而来。阳明既“不以孔子之是非为是非”，他当然可以理直气壮地把这一原则推广到政治领域中来。“良知”说中的隐义，至此已转为显义了，但也必须等到明亡之后才能露面。仅此一端，即可见明代政治生态与政治文化和宋代的对比是多么鲜明。

总之，明代的政治文化不能容许“得君行道”观念的存在。王阳明在顿悟之后另辟一条“觉民行道”的新路。这条路虽由王艮和他的传人披荆斩棘，收到一定的成效，但很快便受到皇权方面的疑忌。《典故纪闻》卷一七载：

> 嘉靖时，御史游居敬请禁约故兵部尚书王守仁及南京吏部尚书湛若水所著书，并毁门人所创书院，戒在学生徒勿远出从游，致妨本业。世宗曰：“若水留用，书院不奉明旨，私自创建，令有司改毁。自今再有私创者，巡按御史参奏。比年阳倡道学、阴怀邪术之人，仍严加禁约，不许循袭，致坏士风。”（标点本，32页）

按：游居敬（1506—1571）请禁王、湛著作和毁门人私创书院是嘉靖十六年（1537）的事。[85]这正是王艮聚徒讲学并在南京一带活动最频繁的时期。嘉靖十五年，一位服膺湛若水、王阳明思想的御史洪垣（《明史》卷二〇八本传），恰好曾为王艮建构了“东淘精舍数十楹，以居学者”。[86]可知游居敬此举确有背景。世宗虽然放过了王、湛著作之禁，却接纳了“改毁”私立书院的建议。这比万历七年（1579）“诏毁天下书院”（《明史》卷二〇《神宗本纪一》）还早四十二年，不过影响不甚

显著而已。从世宗"阳倡道学、阴怀邪术"之语观之,他显然已敏感到"觉民行道"在政治上的危险性。难怪后来颜山农、何心隐的讲学活动竟引起朝廷"黄巾五斗之忧"了。[87]颜山农"欲有为于世,以寄民胞物与之志"(《明儒学案·泰州学案序》),这是连黄宗羲也不得不承认的。现在《颜钧集》出现,更证实了这一说法。[88]他所推行的民间宗教型的传道活动,其精神源头是阳明的"致良知"之教也毫无可疑。他下狱后,幸而获救,得以寿终。但何心隐和李贽则先后死在狱中。这条民间路线终于和"得君行道"一样,也证明是走不通的。晚明士大夫在危机最深重之际,忍耐不住,起而与皇权作正面的对抗,这便是著名的东林运动。黄宗羲论顾宪成曰:

> 先生论学,与世为体。尝言:"官辇毂,念头不在君父上;官封疆,念头不在百姓上;至于水间林下,三三两两,相与讲求性命,切磨德义,念头不在世道上,即有他美,君子不齿也。"故会中亦多裁量人物,訾议国政,亦冀执政闻而药之也。天下君子以清议归于东林,庙堂亦有畏忌。(《明儒学案》卷五八《顾宪成传》)

但结局竟是"一堂师友,冷风热血,洗涤乾坤"(同上《东林学案·序》)。"官辇毂"、"官封疆"的士大夫可置不论。"三三两两,相与讲求性命……"的,则绝大多数是王门数传之后的理学家。他们"念头不在世道"上,对阳明"觉民行道"的大宗旨毫无感应。他们的主要兴趣集中在究竟通过何种"工夫"来证"良知"的"本体";他们的议论大都保存在《明儒学案》中。读了上面顾宪成的话,我们实在不能不感觉这是一个很辛辣的反讽。然而他们确代表了明代理学的主流,而这一主流则与明代政治文化有不可分割的关系。

通过与明代的比照,我希望宋代理学与政治文化的关联,将能更清晰地呈现在读者的眼前。

注　释

[1]　《王阳明全集》(以下简称《全集》)卷三三,下册,1227页,上海:上海古籍出版社,1992。

[2]　《清代科举考试述录》,234页,北京:三联书店,1958。

[3]　收在他的《读史札记》,235—270页,北京:三联书店,1956。

[4]　见《明太祖的〈孟子节文〉》,收在《容肇祖集》,171—172页,济南:齐鲁书社,1989。

[5]　见陈学霖《明太祖文字狱案考疑》,收在他的《明代人物与传记》,1—33页,香港:香港中文大学出版社,1998。

[6]　《全集》卷三三,1228页。

[7]　见《五经臆说序》,《全集》,876页。

[8]　《全集》卷二六,976—977页。

[9]　同上,979页。

[10]　同上,980页。

[11]　《全集》卷二四,912页。

[12]　《全集》卷一九,703页。

[13]　陈荣捷:《传习录详注集评》,397页,台北:学生书局,1983。

[14]　同上,30页。按:《全集》卷一,2页,此段标点有误,故未引用。

[15]　同上,171—172页;《全集》卷二,44—45页。

[16]　按:近人多误读《年谱》此条,以阳明格竹在弘治五年。陈来《年谱笺证》推断此事必在前数年(见《有无之境》,339—340页,北京:人民出版社,1991),其说甚是,但未得实证。今考《全集》未收语录——阳明自述,格竹子在"某十五六岁时",则此案已定。见水野实、永富青地、三泽三知夫译注《阳明先生遗言录》(五),刊于《防卫大学纪要》(人文科学篇),第七十四辑,1997年3月,127页。

[17]　《全集》卷三,127页。

[18]　见《年谱》正德十六年条,《全集》卷三四,1279页。

[19]　《全集》,1408页。

[20]　陈荣捷,前引书,378页。

[21]　《全集》卷二〇,791页。

[22]　《全集》卷三三,1238页。

[23]　见《全集》卷九,下注"稿具未上",293—296页。

[24] 见水野实、永富青地、三泽三知夫译注《阳明先生遗言录》(五),123—124页。《全集》卷三,116页,文字小有异同。

[25] 《全集》卷三五,1287页。

[26] 见《王心斋全集》卷一,和刻影印《近世汉籍丛刊》,冈田武彦、荒木见悟主编,台北:中文出版社,20—22页。

[27] 《全集》卷三四,1277—1278页。

[28] 同上,1270页。

[29] 同上,1278页。

[30] 《王心斋全集》卷四,97—100页。

[31] 《全集》卷二一,826页。

[32] 《全集》卷二二,841—842页。

[33] 《全集》卷二,81页。

[34] 陈荣捷,前引书,396页。

[35] 《全集》卷七,231页。

[36] 《全集》卷二一,813页。

[37] 陈荣捷,前引书,399页。

[38] 《全集》卷二,54页。

[39] 《全集》卷二七,1011页。

[40] 见《全集》卷三六《年谱附录》,1329页。

[41] 见陈来《续编书札考》,收在《有无之境》,361页。

[42] 见《年谱三》,《全集》卷三五,1304页。

[43] 见《年谱三》嘉靖二年二月条,《全集》卷三五,1287页。

[44] 《朱子文集》别集卷五,台北:德富文教基金会,标点本,第十册,5110页。

[45] 《全集》卷三三,1230页。

[46] 陈荣捷,前引书,344页。

[47] 《全集》卷三五,1300页。

[48] 见《谕泰和杨茂》,《全集》卷二四,919—920页。

[49] 何良俊:《四友斋丛说》卷四,32页,北京:中华书局,1959。

[50] 同上,31—32页。

[51] 关于社会转变,参看我的《中国近世宗教伦理与商人精神》(台北:联经出版公司,1987)及《现代儒学的回顾与展望》、《士商互动与儒学转向》两篇长文(收在《现代儒学论》,1—127页,上海:上海人民出版社,1998)。

[52] 《全集》卷三,116页。

[53] 同上，120页。

[54] 《全集》卷一，27—28页。

[55] 《传习录拾遗》第一四条，陈荣捷，前引书，398页。

[56] 见《年谱》，《全集》卷三四，1279页。

[57] 钱德洪：《刻文录叙说》，见《全集》卷四一，1575页。

[58] 《全集》卷三，93页。按"于中"当是"子中"之误，乃夏良胜之字，见陈荣捷，前引书，289—290页。

[59] 《全集》卷三，110页。

[60] 见陈荣捷，前引书，395页。

[61] 见《全集》卷二五，919—920页。

[62] 《全集》卷三，107页。

[63] 引自陈荣捷，前引书，199页。

[64] 见《大学问》，《全集》卷二六，972页。

[65] 同上，971页。

[66] 《答欧阳崇一》，《全集》卷二，71页。

[67] 见前引《答顾东桥书》。

[68] 《全集》卷二五，941页。详见《中国近世宗教伦理与商人精神》，104—106页。

[69] 《全集》卷七，256页。

[70] 《全集》卷三，112页。

[71] 《藏书》卷三二《德业儒臣后论》，第三册，544页，北京：中华书局，1959。

[72] 《饮冰室专集》之四，36页。

[73] 详见《现代儒学论》，20—26页。

[74] 《全集》卷三，111页。

[75] 《全集》卷二六，971页。

[76] 《全集》卷二一，808—809页。

[77] 《全集》卷二，76页。

[78] 《藏书世纪列传总目前论》，《藏书》，第一册，1页。

[79] 《焚书》卷一，16—17页，北京：中华书局，1961。

[80] 《明神宗实录》卷三六九，台北："中研院"影印本，1966。全疏见6917—6919页。

[81] 《黄宗羲全集》，第一册，10—11页，杭州：浙江古籍出版社，1985。

[82] 《与人书二十五》，《顾亭林诗文集》卷四，103页，北京：中华书局，1959。

[83] 《张太岳集》卷二五,309 页,上海:上海古籍出版社,1984。

[84] 曾胤儒编:《时坛直诠》,下卷,44 页,台北:广文书局,1967 年影印本。

[85] 见 L.Garrington Goodrich & Chaoying Fang,eds.,*Dictionary of Ming Biography*,1368—1644,Columbia University Press,1976,p.39。

[86] 见《王心斋年谱》,《王心斋全集》,32—33 页。

[87] 见王世贞《嘉、隆江湖大侠》,《弇州史料》后集,卷三五;我在《侠与中国文化》中对此有较详讨论,收在刘绍铭、陈永明合编《武侠小说论卷》,上册,63—68 页,香港:明河社,1998。

[88] 详见《现代儒学论》,98—112 页。

朱熹哲学体系中的道德与知识

德性与问学

在致项安世(字平父[1153—1208])的一封书信中,朱熹曾说:

> 大抵子思以来教人之法,惟以"尊德性"、"道问学"两事为用力之要[1]。今子静所说,专是"尊德性"事,而熹平日所论却是"问学"上多了。……今当反身用力,去短集长,庶几不堕一边耳。[2]

这封信写于1183年,是对陆象山之批评的回应。然而,当陆象山闻知这封信后,他尖锐地指出:

> 朱元晦欲去两短,合两长,然吾以为不可,既不知"尊德性",焉有所谓"道问学"。[3]

这一交锋使得以后的学者坚信,朱陆二人的根本分歧即在于前者强

调“道问学”而后者强调“尊德性”。吴澄对于这一观点的流布恐怕要负主要的责任。[4]至明代(1368—1644),这一观点已牢固确立,以致连王阳明都发现,要纠正它是十分困难的。[5]尽管王阳明的有力驳正已基本上被其后学毫无疑问地接受[6],但仍然难以完全消除这一十分流行的观点。就这样,我们发现,关于朱陆差别的相同观点得以保留于《宋元学案》之中,在这部书中,黄宗羲(1610—1695)明确地论道,陆象山的学说以“尊德性”为核心,而朱熹的学说则以“道问学”为核心。尽管双方并非完全无视另一方所强调的重点,但二者在以何为先这一问题上的不同仍然是确实存在着的。[7]

然而,在这里,我的目的并不是探讨朱、陆二人哲学思想的差异,我的中心任务在于理清朱熹哲学体系中道德与知识的关系。就像“理”与“气”、“天理”与“人欲”,或“阴”与“阳”一样,道德与知识在朱熹的思想中是对应的两极。[8]由于它们在朱熹哲学体系中占有中心地位,朱熹用了许多不同的儒家传统的对应概念来表示这一对应关系。除了“尊德性”和“道学问”这一对首要的概念而外,还有“敬”与“学”、“涵养”与“致知”、“居敬”与“穷理”、“约”与“博”、“一贯”与“多识”等其他的对应概念。每一种对应的概念都从不同的方面表述着道德与知识的关系。因此,在以下的论述中,有必要将它们视为Arthur O.Lovejoy所说的“思想单位”。

首先,我们必须理解上述引文中朱熹对于“问学”的强调,这意味着他赋予知识以相对于道德而言的更大的重要性吗?毋庸置论,这是不可能的。“尊德性”是“新儒学”中基本的中心的设定,为每一个道学家所共有,而不论他们在其他问题上有什么不同,朱熹自然也不例外。像陆象山一样,他也将“尊德性”作为首要的根本的目标,所有的“问学”都必须指向于此。道德不仅仅是居先的,而且赋予知识以意义。[9]

那么，问题就不可避免地出现了：既然如此，为什么朱熹要更多地强调“问学”，正如他自己所承认的那样？首先，需要着重指出的是，在所引《答项平父》文中，朱熹并不是一般地讨论儒学中知识相对于道德的重要性。这里，他只是把“尊德性”和“道问学”作为两个“教人之法”来论及的。换而言之，他对于“问学”的强调，不是在一般的理论的层面上，而是就实践的、教学法的层面上而言的。[10]然而，我并不是说，它们的所有差异都可简单化为教学法上的不同。正如我们在以下论述中将要看到的，朱熹对“问学”的强调是他关于“理”和“心”的哲学观点的一种反映。我所要说的只是，以“尊德性”和“道问学”区分朱、陆之不同的传统看法是表面化的，其正确性仅限于一定范围。

澄清了这一点后，上述问题就转化为：为什么朱熹要在他的教学中更多地论述“问学”而较少地论及“尊德性”？朱熹曾自己回答了这个问题，他说：

> 问学工夫，节目却多；尊德性工夫甚简约。且如伊川只说一个“主一之谓敬，无适之谓一”。只是如此，别更无事。某向来自说得尊德性一边轻了，今觉见未是。上面一截便是一个坯子，有这坯子，学问之功方有措处。[11]

如他所说，尽管“尊德性”是第一位的，但是，对此却难以直接言说。因为，在他看来，“尊德性”主要指的是建立并保持一种道德的心境，它可以用程颐所说的“敬”来表示。这就把我们自然地引到了程颐最著名的公式上：“涵养须用敬，进学则在致知。”[12]

涵养与致知——对程颐公式的论辩

正如我们所知，朱熹终其一生都将这句话作为其学说的核心。事实上，他认为这是对于“尊德性”与“道问学”之对应性的最好表述。[13]虽然他更多地论及“敬”而不是“尊德性”，然而，“敬”与“致知”之间的关系却明显地类同于“尊德性”与“道问学”：“敬”并非一项需要先于其他而单独完成的任务，更确切地说，它是一种心境，使知识有效地被获致。[14]换句话说，“居敬”与“致知”必须同时进行。[15]正是在这一表述中，他关于道德与知识之关系的观点充分地展现出来。

毫无疑问，程颐之公式的前一部分“涵养须用敬”完全属于道德范畴，从而成为儒家学说的纲领。[16]但是对于后一部分“进学则在致知”，则需加以解释。朱熹曾说：

> “格物”只是就一物上穷尽一物之理，“致知”便只是穷得物理尽后，我之知识亦无不尽处。若推此知识而致之也。[17]

那么，“格物”和“致知”乃是对同一求“理”过程的两种不同表述：从认知对象的方面来说，我们称之为“格物”，从认知主体的方面来说，则称之为“致知”。根据以上论述，朱熹对于程颐这句话的理解和阐释包括三个方面：首先，始终要保持“敬”的态度；其二，必须在“敬”的精神状态中进行“格物”或“致知”的智力活动；第三，作为结果，事物之“理”成为可知。在朱熹看来，这是每一个真正的儒者终其一生都要进行的没有完结的过程，其德性通过这一精神历程而获致完满。于是，这三个方面构成了道德实践的完整体系。然而，即使在这样一个从根本上是道德性的体系中，我们仍能看到，知识担当着主要的角

色，当然，它同时又是第二位的。

表面上，“敬”是道德性的词语，“理”也主要指的是道德之理。然而，更深入地来看，整个体系中发生作用的核心构成“格物”或“致知”明显地是指一个用智过程，在这一过程中，关于“理”的知识被获得。在朱熹的观念中，“心”和“气”是同一的，“气”是最智能和敏感的物质力量，这说明了，这一过程必然是智力性的。[18]

无论在心灵世界还是外部世界，“格物”都只是以客观的方式求“理”，在这一层面，没有道德活动的介入。即使“格物”的动机和目的都是道德性的，但是仍无证据可以表明，在朱熹的思想中，道德能够直接干预“格物致知”。道德考虑经常存在于另一层面(以儒家的观点来说，是一个更高的层面)。

朱熹一生从未改变其“知”先于“行”的观点。尽管这并不意味着他对知识的重视超过任何其他事物，但仍然说明了他重点地关注于道德的智识基础。他说道：

> 知、行常相须，如目无足不行，足无目不见。论先后，知为先；论轻重，行为重。[19]

在这里，朱熹明确地论述了知识与道德的关系。“知”——他指的是“致知”——主要是一个用智的活动；“行”——他指的是道德实践——则以“致知”所得之“理”为基础。就他而言，求知只能因其与道德生命的相关才具有合理性，因此他很自然地在知识与道德之间将重点最终放在后者。尽管如此，他的“知先于行”的立场明白无误地表明了知识在其思想体系中所担当的至关重要的角色。

朱熹在一次答疑中说：

> 如公昨来所问涵养、致知、力行三者，便是以涵养做头，致知次之，力行次之。不涵养则无主宰。……既涵养，又须致知；既致知，又须力行。若致知而不力行，与不知同。亦须一时并了，非谓今日涵养，明日致知，后日力行也。[20]

我们能够感觉到，他在试图建立三者之间的秩序。很明显，这一秩序是逻辑上的而非时间上的。在实行的时间次序上，他经常将“致知”置于起点。于是，当确需强调之时，他甚至毫不犹豫地颠倒了程颐原话的次序，把“致知”置于“涵养”之前。[21]从他的观点来看，这是十分必要的，因为“涵养”和“行”一样，必须基于“理”才能是正确的。没有对于“理”的正确认识，“涵养”或“行”都将是盲目的。[22]

读书的角色

上面的分析表明，虽然朱熹在教学中把程颐的公式作为启发式的原则，并且经常崇敬地谈到它，但是，他在运用中对此作出了重新解释，赋予知识以更积极和更核心的角色。为了阐明朱熹关于知识的观念，现在，我们转而来看他在读书及其与道德关系上的观点。在宋代道学家中，唯有朱熹十分强调读书对于明道的重要性，并且建立起一整套成体系的方法。他思想的这一方面导致了十七世纪一位学者的批评：朱子的学说完全由读书构成而无其他。[23]虽然这一说法无疑是夸大其词了，但它仍然很典型地说明了朱熹之重视读书，对于以后新儒学发展所产生的影响。甚至，他的后学将其学说的中心大义概括为“读书穷理，以致其知”。[24]

我们必须首先指出，朱熹从未提倡学问至上，恰恰相反，他明确地教导说：“读书乃学者第二事。”[25]但是，他确信，要成为一名儒者，

就要致力于学习、理解儒家经典及传统。在1194年的一份奏札中，他说道：

> 盖为学之道，莫先于穷理；穷理之要，必在于读书；……至论天下之理，则要妙精微，各有攸当，亘古亘今不可移易，惟古之圣人为能尽之，而其所行所言，无不可为天下后世不易之大法，其余则顺之者为君子而吉，背之者为小人而凶。吉之大者则能保四海而可以为法，凶之甚者则不能保其身而可以为戒。是其粲然之迹，必然之效，盖莫不具于经训史策之中。欲穷天下之理，而不即是而求之，则是正墙面而立尔。此穷理必在乎读书也。[26]

在这一节中，对于朱熹之论读书，我们要进行两方面相关的考察。首先，古代圣人不仅发现了大多数"理"(如果不是全部)，而且用言行加以表达。因为圣人的言论事迹记载于书册，所以读书就成为"穷理"的逻辑起点，因而，他把读书作为"格物"的一项内容[27]，事实上，读书构成了他的"格物"学说的最实质部分。在他著名的《大学章句》中，他说道："是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求致乎其极。"[28]无疑，他在这里主要论述了得自于读书的知识是进一步学习的基础。

其次，在朱熹的思想体系中，读书是以道德为导向的。朱熹从未提倡不以道德为核心的为读书而读书。在上述奏札中，他特别指出，经书和史书要作为两类书来学习，他认为圣人所发现的道德之理清楚地载于经书，而它们在历史中的实现则由史书加以具体阐明。据杨楫所说，朱熹的教学一般采用这样的步骤：四书、六经、史书。对于秦汉之后的文学艺术，他只在空闲时间才与学生谈及。[29]这一读书

次序与上述奏札所论相一致，并被朱熹的谈话所确证。例如，他曾经这样指导一名学生："先看《语》、《孟》、《中庸》，更看一经，却看史，方易看。"[30]朱熹据以建立其读书次序的标准是道德之理的知识。《论语》与《孟子》之先于六经，是因为它们能使学者事半功倍，而后者则相反。[31]另一方面，史书记录了道德之理的实际运用。[32]虽然史书揭示着古今变化并提供道德鉴戒和经验教训，但是如果它不关系到自我道德修养，那么它仍然是无足轻重的。[33]所以，尽管朱熹充分意识到了历史作为一项问学科目在儒学中的重要性，但他仍然予之以稍次的地位。

在一封致友人吕祖谦（1137—1181）的信中，他将这一读书次序——四书、五经、史书——归功于程颐。[34]这可能是一个有力的论据，但是，仔细查阅二程见于记载的言论，却不能证实朱熹的这一说法。[35]正是到了朱熹这里，读书的范围被大大扩展了。而且，他建立起一套全面地理解儒家文本(text)的方法体系。在新儒学传统中，道德的智识基础由此而牢固建立。

朱熹论述了德性需要有不断的支援，这一支援来自学习儒家文本所获得的知识，以此，他赋予读书以进一步的合理性。在这方面，他确实继承了始自张载(1020—1077)的一条思想线索。张载曾说：

> 读书少，则无由考校得义精，盖书以维持此心，一时放下，则一时德性有懈。读书则此心常在，不读书则终看义理不见。[36]

朱熹经常深表赞同地引述这段话，用以宣扬他关于读书重要性的信念。他曾评论说：

> 张子曰……也是说得"维持"字好。盖不读书，则此心便无

> 用处。今但见得些子，便更不肯去穷究那许多道理，陷溺其心于清虚旷荡之地，却都不知，岂可如此！[37]

但是，当朱熹引用张载之语"盖书以维持此心"时，他的真实意思是什么呢？从以下的论述中我们能够得到回答：

> 故为学不可以不读书。而读书之法，又当熟读沉思，反覆涵泳，铢积寸累，久自见功。不惟理明，心亦自定。[38]

很明显，在他看来，对于"理"的深刻认识能够使"心"保持在道德状态中，这样，就防止了"人欲"对它的干扰。然而，在这个问题上，朱熹并非简单地沿袭张载，事实上，他赋予知识以德性修养中的一个更为积极的角色，由此而迈进了一大步。张载所说的"维持"暗示了知识的作用是消极的：它只是"维持"德性，使之不致塌落，但并不为之增加什么。然而，朱熹却将知识和德性的成长联系起来。有一次，他曾谈到，读书能够培育德性的根基。[39] 在另一处，他甚至更加清楚地说道："穷究圣贤所说底道理，乃可以培植本原，庶几枝叶自然张旺耳。"[40] 在这里，他的有机论的论述恰与张载的机械论的论述形成鲜明的对比。在朱熹的思想深处，知识绝不仅止于"支持"德性，而是能够不断地给德性的成长提供滋养。[41]

在关于"约"与"博"的讨论中，朱熹说道：

> 为学须是先立大本。其初甚约，中间一切甚广大，到末梢又约。……近日学者多喜从约，而不于博求之。不知不求于博，何以考验其约！……又有专于博上求之，而不反其约，今日考一制度，明日又考一制度，空于用处作工夫，其病又甚于约而不

博者。[42]

显然，朱熹同时与两种不同的倾向作斗争。没有智识基础的简约之论和没有道德核心的博学，在他看来都是可憎的。他自己的位置可以说是介于二者中间，总是在以一种最具创造性的方法力求使“约”和“博”结合起来。在知识领域，正如他所说，“约”完全来自“博”。[43]他关于“约”与“博”之关系的观念——必须强调地指出——昭示着读书的自主性。

在上述引文中，朱熹谈到了学习的道德起点和终点，但是，他的重点显然地落在宽广的“中间一节”，它是一个自主的智识领域。这明显地表现于，尽管他对程颐十分崇敬，但他仍然因《程氏易传》对原著自主性的漠视而对之深致不满。他尖锐地批评道：“若伊川要立议论教人，可向别处说，不可硬配在《易》上说。”[44]这是一个明确的证据，说明他对知识世界的自主性有充分的意识，而道德不能直接干预于其中。

朱熹还由此扩展到对艺术领域的自主性的尊重。《论语》中记载了孔子(前551—前479)这样一段话：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”[45]张栻(1133—1180)解释最后一句话的意思时说，“游于艺”指的是“艺者所以养吾德性而已”。对这一解释，朱熹提出异议，他指出：

上四句解释不甚亲切，而此句尤有病。盖艺虽末节，然亦事理之当然，莫不各有自然之则焉。曰游于艺者，特欲其随事应物，各不悖于理而已。不悖于理则吾之德性固得其养，然初非期于为是以养之也。此解之云亦原于不屑卑近之意，故耻于游艺而为此说以自广耳。……便见得艺是合有之物，非必为其可以

养德性而后游之也。[46]

这段话的重要性并不能被夸大。在这里，朱熹非常接近于“为艺而艺”的观点了，“六艺”中的每一项（礼、乐、射、御、书、数），在他看来都有自身的“自然之则”或“理”，并且进行每一项都得按其自身的规则。它们共同构成了一个自主的领域，不容外来的干预，哪怕是道德的干预。它们能够产生道德的作用也能服务于道德的目的，但是，它们的存在并不需要以道德为理由。显而易见，朱熹关于人类文化的观念既是多元的又是分等的。说它是多元的，是因为道德、知识、艺术有着各自相对独立的领域；说它是分等的，是因为“道”将它们结合起来，共同服务于道德。

解释与客观性——朱熹新儒学的解释学

在朱熹的文化等级中，知识仅次于道德。如上所述，他所说的知识主要是指通过读书，尤其是读儒家经典所获得的知识。那么，就需要有一套理解和解释文本（text）的全面而系统的方法。正是在这方面，朱熹为新儒学作出了一项十分重要的贡献。在他那里，知识的自主性几乎完全依赖于他的读书方法。这一套方法得到了十分充分的发展，我们可以称之为新儒学的解释学。

朱熹的解释学实际上包括了阐释的所有层面，从文献的、历史的、字面的、重建的，直到存在意义上的阐释。在他看来，解释一个经典文本，以早期注释家的文献与历史的说明为开端是十分必要的。除了文本本身，他认为，一个学者必须熟读注解，对直接关系到文本内涵的注解的所有细节都能够掌握。[47]在这一层面，更为重要的是仔细比较不同时代的注释家所做的不同解释。通过相互比较和验

证，可以弄清真实情况。[48]但是，文献的阐释在他的解释学中只是第一步，它不能被忽略，但必须被超越。在这一阶段的最后，学者不再看到任何注释，而只有文本自身。[49]

据朱熹所说，阅读文本需要经历三个阶段：在初始阶段，学者要学会如何将心思专注于文本。在第二阶段，他要依遵分析原文的正确规则深入文本。在这些规则的制约和指导下，他能描述文本自身的大纲要领，但是这一描述是无生命的。只有当他到达了最后阶段，他才能重新予文本以生命。[50]我们姑且不论其初始阶段，直接来看第二和最后阶段。

第二阶段至少包含两个层面的理解，即文本字面含义和作者的思想本意。字面层次的理解相对简单，它主要包括对文本语言的把握。[51]然而，对文本字面的理解与对作者意图的理解却无法清楚地加以区分。情况经常是这样的：我们对文本字面含义的确定常常依赖于我们对作者思想意图的理解，反之亦然。综观朱熹有关文本解释问题的探讨，他重点关注如何理解经典文本的作者的"本意"，而经典的作者既是圣人又是贤者。在一封致友人的信中，他说："然读书且要虚心平气。随他文义体当，不可先立己意，作势硬说，只成杜撰，不见圣贤本意也。"[52]在这里，他所要说的是，学者只有首先通过了字面理解的层次才能达到对作者本意的理解。另一方面，他也充分意识到，前者并不能绝对地保证后者。否则，他就不会批评他的弟子只致力于对字面意思的理解而忽略了圣人的原意。[53]

我们必须同时注意到他对"虚心平气"的要求和他对"先立己意"的警觉。他的解释理论的一项基本原则可以表示如下："看书，不可将自己所见硬参入去。须是除了自己所见，看他册子上古人意思如何。"[54]就这一对文本的尊重来说，朱熹的确非常接近于某些现代的解释学家，特别是 Emilio Betti，因为朱熹像 Betti 一样，主要关注解

释对象(文本)的自主性,以及得自文本解释的客观知识的可能性。[55]因为其解释对象的独特性质——儒家文本——朱熹往往非常严肃地对待有关作者本意的问题。然而,这并不是说,他完全没有意识到 Paul Ricoeur 称之为"距离"(distanciation)的问题。相反,他对于比较对勘经典文本所有不同解释的必要性的强调,以及他终生在注释方面所做的工作,都充分证实了他始终都在对付文本自主性与作者本意之间的距离所造成的困难。[56]

朱熹对文本解释的客观性的重视,也使得他强调读书过程中的疑问的重要性。这就相当于 Betti 所说的解释过程中的"批评的时刻"(critical moment)——这一"时刻"应发生于需要疑问态度的情形下,例如不一致的出现、不合逻辑的陈述以及论辩线索的中断。[57]朱熹曾说:

> 某向时与朋友说读书,也教他去思索,求所疑。近方见得,读书只是且恁地虚心就上面熟读,久之自有所得,亦自有疑处。盖熟读后,自有窒碍不通处,是自然有疑,方好较量。今若先去寻个疑,便不得。……旧日看《论语》,合下便有疑。盖自有一样事,被诸先生说成数样,所以便着疑。[58]

胡适博士(1891—1962)对此的评论也许稍有些夸大其词,他认为,朱熹的"虚心求疑"已经形成了中国学术中的"科学的传统"。[59]然而,可以毫不牵强地说,朱熹所强调的"虚心平气"、摒除"先立己意"以及在文本解释中的怀疑批判精神,都使他得以建立中国的精神科学的方法体系。依靠这一方法体系,人们就能富有成效地探究有关儒学方面的客观知识。

现在,让我们来看朱熹所说的解释的最后阶段。在这一阶段,文

本将获得重生。他说:“理得,则无俟乎经。”[60]这显然意味着经典本身最终也要被超越。在此,所被阐释的转化成为阐释者精神生命的有机组成,在这个意义上,经典重获生命。他指出:“而今读书,只是要见得许多道理。及理会得了,又皆是自家合下元有底,不是外面旋添得来。”[61]他进一步阐明这一论述说:“读书,不可只专就纸上求理义,须反来就自家身上推究。……自家见未到,圣人先说到那里。自家只借他言语来就身上推究,始得。”[62]在这里,他所要说的是,不仅仅我们解释了经典,更重要的在于,经典也解释了我们。在这一点上,他和他的哲学论敌陆象山并无什么不同,陆象山因宣称“六经皆我注脚”而为人们所熟知。[63]于是,朱熹就达到了存在意义的解释层次,这意味着某种“前理解”(Preunderstanding),用他的说法,就是“切己体验”。最终,如他所反复强调的,所有的经典文本必须超越逐章逐句的解释而被理解,并成为阐释者的“切己体验”。[64]他证实这正是他研习儒家经典的一贯方法。[65]这里所实际包含的意思,借用Bultmann的话来说,是“一种在先的、活生生的与主题之间的关联,这一主题在文本中有其直接或间接的表达”。它还是一种探寻,“往往被对于人的存在的预设理解所指引,一种明确的存在意义上的理解”。[66]然而,我必须马上说明,对于朱熹来说,“人的存在”只能在一种儒家式的道德意义上加以理解。尽管他的“切己体验”包含了一种道德性的“前理解”,但是仍无理由认为这一道德因素能直接干预对文本的客观解释。更适当地说,它所发生的实际影响是在选择和序次所要解释的文本方面。例如,他所说的读书次序——四书、五经、史书,就恰恰是以“道德的切己”为基础而建立的。但是,一旦解释者开始进入他的文本,他必须严格遵循文本解释的方法原则,并且将所有的道德考虑转至幕后。只是在文本研究的终点上,“道德的切己”才得以充分发挥作用。他必须能超越文本,以求对存在的理解,这一

理解将予其道德存在以意义。在此,“道问学”转向“尊德性”,“博”转向了“约”,“致知”转向了“敬”,也就是说,知识转化成了道德实践。这一转化无疑包含着一个在理解上的“跳跃”——从智识层面到道德层面上的“跳跃”。只有当阐释者的实际道德需要产生了理解的愿望,这一“跳跃”才能成为可能。于是,朱熹有关生命中知识作用的观点,有必要同时被看成是以精神修养为前提条件的。如果没有“涵养”,一个人如何可能将真正的道德需求和伪装的自私欲望区分开来呢?智识的进程与精神的进程必须并行而达致交会之地,在这里,“跳跃”最终完成。朱熹付出终生努力,以重新解释程颐所说的“涵养须用敬,进学则在致知”,我认为,其中大义即在于此。

作为道德基础的知识——一个哲学角度的总体考察

前面已指出,朱熹在与陆象山的论辩中对“问学”的强调,深深地植根于他的哲学体系。在结论部分,我将要大略地探讨与中心论题直接相关的朱熹的哲学观念。

这一探讨的逻辑起点应当是朱熹关于人性中“智”的功能的观点。在孟子(前372—前289)所说的“四端”——仁、义、礼、智——当中,朱熹认为“仁”与“智”是更积极的一对,这是一个值得注意的观点。“仁”无疑是一种包容广泛的德行,“智”,由于其“能成始而成终”的能力,也同样重要。[67]当一个学生问他,为什么孟子将“智”置于最后,他这样回答:“孟子只循环说。智本来是藏仁、义、礼,惟是知恁地了,方恁地,是仁、礼、义都藏在智里面。”[68]“智亦可以包四者,知之在先故也。”[69]“仁与智包得,义与礼包不得。”[70]说孟子有关“四端”的次序是一个“循环”,其实是含蓄地反驳了以“智”为“四端”之末的传统解释。他所说“智”的“能成始而成终”和“包得”,主要指的是它

活跃的和动力的特性，这种特性能使其他三种德行发挥作用。比如，他明确地说道："知觉自是智之事，……而智所以近乎仁者，便是四端循环处。若无这智，便起这仁不得。"[71]这也解释了他何以将"智"定义为具有活跃、有力、主动、能产之性质的"乾道"。[72]因此，他坚持"圣"需要"智"来完成的观点。[73]"非智则无以圣。"[74]由于他对"智"的重视，自然的，他的哲学体系不承认"德性之知"与"闻见之知"之间的重大差别。在新儒学的历史上，这一差别首先由张载提出[75]；其观点又是从程颐的这段话中引申出来的："闻见之知非德性之知，物交物则知之，非内也。今之所谓博物多能者是也。德性之知不假见闻。"[76]这段话使人联想到孟子关于感觉功能与心之功能的差别的观点。[77]但是，孟子并没有区分出两种知识类型。在另一处，张载以稍有不同的方式谈到了两种知识类型："诚明所知，乃天德良知，非闻见小知而已。"[78]"小知"这个名词是从庄子(前369? —前286?)那儿借的。尽管庄子将"小知"和"大知"加以对比，但二者之间的差别更像是程度上的而非类型上的。[79]显然，这一差别的析出应归功于张载和程颐。

按照这一差别，那么，道德知识就处于一个更高的境界，而人的智力无法企及。程颐比张载走得更远，后者只是说道德知识不是源自知觉，而前者则坚持道德知识不依赖于知觉。如果是这样的话，那么，朱熹所说的"格物"、"致知"、"读书"都成了纯粹的废话。因而，从朱熹的哲学观点来看，这一差别是错误的，必须予以否定。当一个学生问他是否有所谓的"闻见之知"，他以一种轻蔑的语气答道：

> 知，只是一样知，但有真不真。争这些子，不是后来又别有一项知。[80]

在讨论张载有关“闻见之知”的观念时，他进一步评论道：

> 如今人理会学，须是有见闻，岂能舍此？先是于见闻上做工夫到，然后脱然贯通。盖寻常见闻，一事只知得一个道理，若到贯通，便都是一理。[81]

以他的观点，即使我们把在最后阶段获得的知识称为“德性之知”，它与“闻见之知”的差别也仅是程度上的。用他的话来说，这大致相当于“深”与“浅”以及“质”与“文”之间的差别。[82] 而且，“德性之知”——这是一个他从不正式采用的名词——只能从“闻见之知”中产生出来。这在他对张载的尖锐批评中表达得更为明确。

> 问横渠“耳目知，德性知”。
>
> 曰：便是差了。虽在闻见，亦同此理。不知他资质如此，何故如此差！[83]

他很清楚地知道，程颐不仅仅赞成同样的观点，甚至将之发展成一种更僵硬的形式。所以，他对张载的批评同样适于程颐。然而，出于崇敬，他有意地在讨论中略去后者。这清楚地表明了，虽然他基本上继承了程颐学说，但仍然有意识地超越他，力图使儒家之“道”智识化。[84] 在很大程度上是由于他的巨大影响，“闻见之知”与“德性之知”之间的差别几乎完全被人遗忘，直到王阳明出现。

朱熹对于作为道德基础的知识的强调，必须根据其有关“理”和“心”的观点来理解。首先，有必要澄清一个普遍的误解，这涉及他思想体系中“理”与“心”之关系的一个方面。朱熹经常做出这样的论述：“心者，人之神明，所以具万理而应万事”，“心包万理，万理具于一

心”,“道理都具在心里”,以及“大凡道理皆是我自有之物,非从外得”。[85]这些论述被解释为,他没有对外部世界的客观知识发生真正兴趣。按照这种解释,他所说的“格物”仅仅是寻求对于已包含于“心”中之“理”的确证。例如,戴震对其“理为得于天而具于心”[86]的尖锐批评,就以这样一种解释为立论基础。这里不能详尽讨论这一重要问题,我只是希望指出,尽管他有一些不严密以致引起误解的说法,但是,朱熹从未持有“心”在“格物”之先即具备对“理”的认识的观点。正如他在著名的《大学章句》中所阐明,“人心之灵莫不有知”。他还毫不含糊地说:“万理虽具于吾心,还使教他知,始得。”[87]如果我们把他的“具于吾心”的“理”看作是理解的先天形式——类同于,但不等于康德思想中的“范畴”,我认为,这样的解释将更加恰当。他似乎认为,对于每一个“理”,心中有着对应的先天形式。显然,他也相信,所有的“理”终将显示出是从一元之理中分别出来的。他从程颐那儿继承来的著名命题“理一分殊”[88],清楚地表述了这一点。然而,这样一些心中的先天形式在经验上是空白的。假定先天形式对应于外部世界的事物之理,是十分必要的,因为以他的观点来看,这能够解释我们的“心”如何能“知”事物之理。但是,另一方面,正如他在谈话和著作中充分表述的那样,如果不通过“格物”,对于“理”的确定的认识将是不可能的。由此看来,他不但确实地对外部世界的客观知识感兴趣,而且,这也为其完整的哲学体系所需要。正如我们已指出,他关注于人类社会领域的知识,远甚于自然世界,尽管如此,他对于自然现象的客观的好奇心和敏锐观察,在道学家中是无人能比的。[89]这一对于自然世界的持久兴趣,部分地归因于他的求知爱好,在五六岁时(按照中国的算法),他最先提出的问题就是有关天体的。[90]同时,这与他坚信“理”内在于包括“一草一木”的事物之中,也有密切的关系。他曾经告诉他的学生:

> 理遍在天地万物之间，而心则主管之；心既管之，则其用实不外乎此心矣。然则理之体在物，而其用在心也。

但是，第二天早上，他补充说道：

> 此是以身为主，以物为客，故如此说。要之，理在物与在吾身，只一般。[91]

开始的论述和其后的思考都是十分清楚明确的。开始的论述显示了他充分认识到“理”的客观性，在本质的意义上，它们内在于事物而独立于“心”。而说到“心则主管之”，他明显是指“心”能发现、次序和运用“理”。其后的思考表现出，他唯恐开始的论述可能误导学生们对有关“心”中先天形式的假定发生疑问。“理在物与在吾身，只一般。”这句话强调指出，在“格物致知”的实践中，先天形式的主观和“理”的客观最终合而为一。[92]

在致张栻的信中，朱熹说：

> 儒者之学，大要以穷理为先。盖凡一物有一理，须先明此，然后心之所发轻重长短各有准则。……若不于此先致其知，但见其所以为心者如此，识其所以为心者如此，泛然而无所准则，则其所存所发，亦何自而中于理乎？[93]

这封信最为明确地解答了“格物”与“致知”在朱熹哲学体系中的必要性。因为他相信肉体的、易错的人心往往有所欠缺，所以他想找到一个为“心”所依据的客观准则，使其不至于将自私欲望误认为道德之

理。这一“准则”，以他的观点，只能建立于对“理”的完全透彻的认识之上，而“理”客观地存在于外部世界的事物当中。我们看到，至少在理论上，有关人文世界的知识和有关自然世界的知识，在“理”的客观性上是同等重要的。他强调指出：

物理皆道理，天下初无二理。[94]

这是从他的基本预设中推衍出来的一个逻辑结论。他相信，世界上所有单个的“理”，都是一元之理的分殊，他称其为“太极”。所以，在最后的分析中，宇宙秩序和道德秩序遵循同一模式，事物的法则和道德的法则是同一类的。[95]通过“问学”而在两个世界中发现的客观的标准，以他的观点，能够保证道德真理的客观性和恒久性。

也正是他对普通人心的不信任和他对一种确定准则的探求，使得他看到了读书的必要性。他说：

熹窃谓，人之所以为学者，以吾之心未若圣人之心故也。心未能若圣人之心，是以烛理未明，无所准则，随其所好，高者过，卑者不及，而不自知其为过且不及也。若吾之心即与天地圣人之心无异矣，则尚何学之为哉？故学者必因先达之言以求圣人之意，因圣人之意以达天地之理，求之自浅以及深，致之自近以及远，循循有序，而不可以欲速迫切之心求也。……驯致其极，然后吾心得正，天地圣人之心不外是焉。非固欲尽于浅近而忘深远，舍吾心以求圣人之心，弃吾说以徇先儒之说也。[96]

这封信已足够精当明确了。我只是想提出几个重点以引起重视。首先，他所要探求的“准则”，最终将在外部事物的客观性，而非圣人之

心的主观性中被发现，因为探索必然要超越“圣人之意”。这完全与其解释学的原则相一致，即我们的理解终将能够超越经典本身。第二，他从未有过我们必须盲目地遵循圣人的思想，事实上，他“求疑”的批判精神使他恰恰与此相反。他曾说道：

> 大率观书，但当虚心平气以徐观义理之所在，如其可取，虽世俗庸人之言有所不废；如有可疑，虽或传以为圣贤之言，亦须更加审择。[97]

第三，读书在方法的层面上是其教学的核心。然而，他坚持要向古圣贤学习，并非出于他没有批判精神或盲目崇拜，也不是纯粹好古的结果，而是因为他相信，古代圣人给我们遗留下来许多他们通过“格物”而发现的客观之“理”。他们成为我们的榜样，因为他们的“心”已经通过“问学”得到极好的修养。作为后学，我们必须也以同样的方法修养我们的“心”。我们不仅仅靠遵循圣人来进行修养，更重要的是，我们也要站在他们的肩上。这正是他为什么在《大学章句》中说，学者对于世界上的所有事物，必须“因其已知之理而益穷之，以求致乎其极”。已在我们掌握之中的事物之理，是我们从古圣贤那儿继承而来的最丰富和最有价值的遗产，它作为我们新的探索的起点是十分必要的。他说：

> 上古未有文字之时，学者固无书可读，而中人以上，固有不待读书而自得者，但自圣贤有作，则道之载于经者详矣，虽孔子之圣，不能离是。[98]

毫无疑问，确如钱穆教授所指出，他所写的这一段话，一定是针对在

鹅湖之会上陆象山提出的问题："尧舜之前，何书可读？"[99]从他的观点来看，这是一个近乎诡辩的错误问题。当今的历史境况已与"尧舜之前"有了根本的不同。这个简单的事实在于，我们现在已有了儒家经典，它不仅仅是概要地，而且是详尽地规定了"道"。如果我们寻求着同样的道——陆象山显然如此——那么，我们又有什么理由拒绝从儒家经典开始呢？朱熹强烈的历史意识自然使他强调儒家学术传统的重要性。对他来说，对于事物之理的认识是一个不断积累的渐进过程。

最后，朱熹在上述引文中所说的："非固……舍吾心以求圣人之心，弃吾说以徇先儒之说也。"是对当时流行的"传心"之说的完全否定。在他看来，能够被传递的不是"心"而是"道"，它由圣人在事物之中客观地发现的"理"所构成。[100]因为"心"本质上是一个认知的心，所以，一个人的最高期望就是使他的心上升到圣人之心的修养水平。但是，无法把圣人的心当成自己的。他仅能确信的是，圣人的言辞表达了圣人的心，而圣人的心只是"理"的体现。只有靠着严谨地、循序渐进地钻研圣人之说，一个人才能掌握这些"理"。照朱熹看来，陆象山却认为，一个人无须借助于圣人之说而仅靠自己的本心就能获得"理"。朱熹说，如果一个人完全靠自己就能把握正确的"理"，那当然很好，但是如果他所得到的"理"原本是错误的，怎么办呢？[101]这里，朱熹再次表现了他对主观人心的不信任，以及他对道德之理客观有效性的基本关注。由此看来，他与陆象山在教学法上的不同，的确深深地根源于他们对新儒学关键概念"理"与"心"的不同认识。

和朱熹大不一样，陆象山所关心的不是客观之"理"，而是主观之"心"。我当然不可能于此探讨他关于"心"的理论。[102]我所要说的是，他对主观之"心"的信任是无限制的。[103]他有名的命题"心即理"，他关于心与宇宙的同一，他对"发明本心"的强调，以及许多相近的论

点都指向同一个方向。如此构建的"心"不可能与朱熹所理解的"心"相同，朱熹所说的"心"，正如我们已经看到的，本质上是"有知"的，而陆象山所说的"心"，只有被解释为绝对的道德心，才有意义[104]，就此"心"来说，不可能有外在于它的"理"，所有的客观都被吸收进了主观。因而，朱熹的客观"准则"问题，不可能出现于他的哲学体系当中。而且，按照陆象山的观点，这个为每个人所分享的绝对的道德心是不随时间而改变的，因此，历史造成不了什么差别，传统也无根本的重要性。"发明本心"完全依靠每个人的努力，而不可能以指靠圣人之说或圣人之心作为根本方法。陆象山曾经回忆道，他对儒家学说的领悟，是在读《孟子》时偶然自得的。[105]显然，他将重点放在自得而非读书上，读书仅提供了一个获得启示的机会。非常有趣的是，他同样得到了朱熹在有关"传心"问题上的结论，然而，却是出于完全不同的理由。在鹅湖之会上，他不满意其兄陆九龄所作之诗的第二行："古圣相传只此心"，在答诗中，他说："斯人千古不磨心"。[106]很清楚，以他的观点，"发明本心"主要地依赖于每个人的"自得"，然而，"传心"却暗示着对圣人之心、必然也是对圣人之说的依赖。[107]就是以这样一种方式，陆象山有关"心"的观点，按照它内在的逻辑，导致他在读书上与朱熹直接对立的态度。

（本文原以英文写成，由江湄译成中文）

注　释

[1]　这是对《中庸》的阐释，《中庸》提供了关于"道问学"和"尊德性"的经典论述。《中庸》，按传统说法，为孔子之孙子思（前 483—前 402）所作。

[2]　《朱文公文集》（以下简称《文集》）（《四部丛刊》）卷 54，962 页，《答项平父》。

[3]　见《陆象山年谱》，载于《陆象山全集》（《四部丛刊》）卷 36，321 页；《语录》，

《陆象山全集》卷34,261页。关于陆象山致信项安世的时间,我依据的是《年谱》的说法,王懋竑(1668—1741)以这封信为1181年所作是明显错误的,因为在这一年,项安世才刚刚认识陆象山。参看王懋竑的《朱子年谱》(《国学基本丛书》),100页。

[4] 见虞集(1272—1348)《吴澄行状》,《道园学古录》(《四部丛刊》)卷44,386—387页。

[5] 见王阳明致徐成之的两封信,写于1522年,载于《阳明全书》(《四部备要》),21:5a—8b。

[6] 例如,见徐阶(1503—1583)《学则辨》,载于《象山先生全集》附录,14—15页。

[7] 见《宋元学案》(《万有文库》)卷58,6—8页。黄宗羲的观点也为其子黄百家,以及全祖望(1705—1755)所继承。见同上,8页;又见《鲒埼亭集外编》(《四部丛刊》)卷44,656—657页。

[8] 关于"对应性"(polarity)这个词见B.I.Schwartz,《儒家思想的几个倾向》(*Some Polarity in Confucian Thought*),《行动中的儒学》(*Confucianism in Action*),David S.Nivison和Nrthur F.Wright合编(Stanford Calif:Stanford University Press,1959),51—52页。

[9] 见《朱子语类》(以下简称《语类》)(台北:正中书局,1973)卷64,2524页。

[10] 见朱亨道的书信,被引用于《象山先生全集》卷36,319页。

[11] 《语类》卷64,2521—2522页。关于"尊德性"与"道问学"之关系的讨论另见于卷117,4504—4505页和卷118,4568—4569页。关于所引用的程颐之说,见《遗书》,载于《二程全集》(《四部备要》),15:20a。

[12] 见《遗书》,18:5b;英译见陈荣捷《中国哲学原著资料》(*A Source Book in Chinese Philosophy*)(Princeton,N.J.:Princeton University Press,1963),562页。

[13] 例如,见《语类》卷64,2522—2523页。

[14] 同上,卷115,4425页。

[15] 同上,4415页。

[16] 例如,他说:"'敬'之一字,真圣门之纲领,存养之要法。"同上,卷12,335页。

[17] 《文集》卷51,897页,《答黄子耕》。

[18] 例如,朱熹说:"心者,气之精爽。"见《语类》卷5,138页。

[19] 同上,卷9,235页。相近的观点还可见于他的著述之中,见《文集》卷50,875页的《答程正思》;卷54,972页的《答郭希吕》。

[20] 同上,卷115,4425页。

[21]　《语类》卷 9,241 页。

[22]　同上,卷 9,241—242 页。

[23]　见颜元(1635—1704)《四存编》(上海:上海古籍出版社,1957),104 页。

[24]　陈建:《学蔀通辨》(《丛书集成》),《提纲》,102 页;他的观点被顾炎武引用,见《日知录》(《万有文库》),卷 18,118 页。

[25]　《语类》卷 10,255 页。

[26]　《文集》卷 14,204 页。关于所上这一奏札的时间,见王懋竑《朱子年谱》卷 2,197—200 页。

[27]　《语类》卷 10,264 页。

[28]　陈荣捷译:《中国哲学原著资料》,89 页。

[29]　王懋竑:《朱子年谱》卷 4,340—341 页。

[30]　《语类》卷 11,309 页,也见 298,200—201 页。

[31]　同上,卷 19,689 页。整章的讨论都表明,他把学习经典的重点放在道德之理的知识上。

[32]　同上,卷 11,301 页。

[33]　《文集》卷 46,800 页,《答潘叔昌》。

[34]　同上,卷 35,558 页,《答吕伯恭》。

[35]　有关程颢(1032—1085)对于读书的相当消极的态度,见《遗书》3:1b 和 2a 及谢良佐(1050—1120)《上蔡语录》(《正谊堂全书》)2:11b。有关程颐对学习经典的有限的赞同,见《遗书》15:12a;16a《粹言》,载于《二程全书》,1:25a。关于这一问题,见市川安司《程伊川哲学の研究》(东京:东京大学出版社,1964),137—140 页。钱穆教授的说法是正确的,他认为,正是朱熹将历史引入程朱新儒学的教学科目中。见其《朱子新学案》,(台北:三民书局,1971),第 5 册,113 页。

[36]　《张子全书》(《国学基本丛书》)卷 6,108 页。

[37]　《语类》卷 119,4584 页。又见卷 114,4399—4400 页,他说:"若能时时读书,则此心庶可无间断矣。"

[38]　《文集》卷 64,1188 页,《答江端伯》。

[39]　同上,卷 44,764 页,《答江德功》。

[40]　同上,卷 49,855 页,《答陈明仲》。

[41]　这一思想来自《易经》中的一节,见 James Legge 译《易经》,300 页。朱熹在另一次谈话中加以引用,见《语类》卷 120,4639 页。

[42]　《语类》卷 11,298—299 页。这里他分别指的是陆象山学派的"简约之论"和吕祖谦学派的"博杂之学"。见钱穆《朱子新学案》第 3 册,676 页。

[43] 《语类》卷33,1336页。

[44] 同上,卷69,2767页。

[45] 《论语》,刘殿爵英译,(Penguin Classics ed;1979)7:6。

[46] 《文集》卷31,494页,《与张敬夫论癸巳论语说》。

[47] 《语类》卷11,304页。然而,他也指出名物制度即便与我们对其意义的理解关系不大,我们也可满足于对它们的一般了解。见同上,301页。

[48] 同上,305页。

[49] 同上。

[50] 同上,282页。

[51] 同上,292—306页。

[52] 《文集》卷53,943页,《答高季章》。

[53] 《语类》卷36,1581页。

[54] 同上,293页。这一观点正好可与当代西方解释学的一个原则相比:"意义只能从文本中引申出来,而不能强加于之。"见 Josef Bleicher,《当代解释学》(*Contemporary Hermeneutics*)(London: Routledge and kegan Paul, and Boston: Henley,1980),36页。

[55] 见 Emilio Betti 有关解释中"理性开放心态"的必要性的探讨,载于他的《作为精神科学方法论的解释学》(*Hermeneutics as the General Methodology of the Geistewissenschaften*),英译见 Bleicher,《当代解释学》,85页。

[56] Paul Ricoeur,《距离的解释学功能》(*The Hermeneutical Function of Distanciation*),载于《解释学与人文科学》(*Hermeneutics and the Human Sciences*),英译者 J. hnB Thomspson(Cambridge: Cambridge University Press, 1981),131—144页。

[57] Bleicher,《当代解释学》,40页。

[58] 《语类》卷11,295页。

[59] 胡适:《中国哲学中的科学精神与方法》,载于 Charles A Moore 编著《中国心灵》(*The Chinese Mind*)(Honolulu:East West Center Press, 1967),104—131页。

[60] 《语类》卷11,305页。

[61] 同上,卷10,255页。

[62] 同上,287页。

[63] 《象山先生全集》卷34,256—261页。

[64] 《语类》卷11,286—288页。

[65] 同上,卷30,1235—1236页。

[66] 引自 Bleicher,《当代解释学》,105—106 页。

[67] 《语类》卷 6,175 页,关于"四端"的经典论述,见《孟子》6A:6 和 7A:21。

[68] 同上,卷 53,2048 页。

[69] 同上,卷 20,766 页。

[70] 同上,卷 6,172 页。

[71] 同上,卷 20,771 页。"四端":恻隐之心是仁之端,羞恶之心是义之端,辞让之心是礼之端,是非之心是智之端。见《孟子》2A:6。

[72] 同上,卷 42,1719 页;卷 104,4162 页。

[73] 同上,卷 58,2173 页。

[74] 《文集》卷 58,1062 页,《答张敬夫》。

[75] 《张子全书》卷 2,45 页,英译见陈荣捷《中国哲学原著资料》,515 页。

[76] 《遗书》25:2a;英译见陈荣捷《中国哲学原著资料》,570 页。关于张载和程颐之间的联系,见 A.C.Graham,《两位中国哲学家:程明道和程伊川》(*Two Chinese Philosophers,Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-ch'uan*)(London:Lund Humphries,1958),176—178 页。

[77] 《孟子》6A:15。

[78] 《张子全书》卷 2,40 页;英译见陈荣捷《中国哲学原著资料》,507 页。

[79] 郭庆藩(1844—1897):《庄子集释》(北京:中华书局,1961)卷 1,11、51 页。

[80] 《语类》卷 34,1440 页。

[81] 同上,卷 98,4002 页。

[82] 关于这一点,又见钱穆《朱子新学案》第 2 册,388—389 页,和张立文《朱熹思想研究》(北京:中国社会科学出版社,1981),411—416 页。

[83] 《语类》卷 99,4013 页。

[84] 朱熹的智识主义(intellectualism)也使他区分了求道的两种途径。他说,在孔子的弟子中,子贡走的是"知识"一路,而曾参走的是"践履"一路。关于前者,他指的是"问学",关于后者,他指的是"孝道"及其他日常生活中的美德(《语类》卷 27,1088—1089 页)。这一区别在两个方面是很有意思的:一方面,"知识"之道说明了,从总体上他对于知识在儒家教义中的地位的重视。另一方面,"践履之道"表现出他对于如何使儒学与普通人的生活(也包括不识字的人)相联系的关注。这是一个需要进一步研究的课题。他的观点恰与陆象山、王阳明所持相反。这两位哲学家都尊崇曾参而因子贡的"智"和"博学"而轻视之。(见《象山先生全集》卷 1,20 页,《致胡季随书》;《阳明全书》1:24b;《王阳明》,英译见陈荣捷《对实践生活的教导及其他新儒学作品》[*Instruction for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings*][New York:

Columbia University Press,1963],71—72 页。)值得进一步注意的是,朱熹的这一区分继续在清代的学者中引起强烈反响。如程廷祚(1691—1767),作为颜元的崇拜者,他对这一区分的完全否认是可以理解的。(见戴望(1837—1873)《颜氏学记》[《万有文库》]卷 9,115 页。但是,全祖望在《经史问答》中,戴震在《孟子字义疏证》中,却理所当然地接受了这一观点。见《鲒埼亭集》卷 6,451 页,《孟子字义疏证》[北京:中华书局,1961],56 页。)

[85] 参见钱穆《朱子新学案》第 2 册,1—24 页所辑录的论述。

[86] 戴震所作批评的英译,见陈荣捷《中国哲学原著资料》,715—717 页。关于进一步的分析,见余英时《戴震与朱熹的传统》(*Tai Chen and the Chu Hsi Tradition*),载于陈炳良编《冯平山图书馆建馆五十周年纪念文集》(*Essays in Commemoration of the Golden Jubilee of the Fung Ping Shan Library*)(Hong kong:Fung Ping Shan Library,Hong kong University,1982),390—391 页。

[87] 《语类》卷 60,2263 页。

[88] 同上,卷 1,第 2 页,英译见陈荣捷《中国哲学原著资料》,639 页。

[89] 山田庆儿广泛地研究了朱熹这一方面的思想,见他的《朱子の自然学》(东京:岩波书局,1978)。

[90] 王懋竑:《朱子年谱》卷 1,1—2 页。

[91] 《语类》卷 18,669 页。

[92] 关于这一点,高桥进在《朱熹ど王阳明》(东京:国书刊行会,1977)一书中也作了大致相近的阐释。见其书 108—117 页和 225—236 页。

[93] 《文集》卷 30,473 页,《答张敬夫》。

[94] 《语类》卷 15,471 页。

[95] 关于这一问题,又见友枝龙太郎在《朱子の思想形成》(东京:春秋社,1969)中的分析,354—366 页。

[96] 《文集》卷 42,712—713 页,《答石子重》。

[97] 同上,卷 31,484 页,《答张敬夫》。

[98] 同上,卷 43,724 页,《答陈明仲》。

[99] 钱穆:《朱子新学案》第 3 册,616 页。尧、舜是传说中的圣王。

[100] 《文集》卷 70,1291 页,《记疑》。

[101] 《语类》卷 120,4657 页。

[102] 对于陆象山的"心"的理论的一般探讨,请读者参考唐君毅《中国哲学原论原性篇》(香港:新亚书局,1968)538—552 页和楠本正继《宋明时代儒学思想の研究》(东京:广池学园出版社,1972)341—367 页。

[103]　见陆象山的一个观点("九渊只是信此心"),载于《宋元学案》卷77,27页。

[104]　冯友兰教授在他的《中国哲学史》中认为,朱熹和陆象山关于"心"的观点是相同的(此书由Derk Bodde英译,Princeton N.J.:Princeton University Press,1953,第2卷,587—588页)。近来的研究表明,其间的对立是确实存在的,见牟宗三《从陆象山到刘蕺山》(台北:学生书局,1979)卷2;劳思光《中国哲学史》(台北:三民书局,1980)第3册,409—414页。

[105]　《象山先生全集》卷35,307页。

[106]　同上,卷34,279页。这两首诗的英译见秦家懿:《鹅湖之会》(*The Goose Lake Monastery Debate*),《中国哲学杂志》第一期(*Journal of Chinese Philosophy* I,1974),165页。

[107]　钱穆:《朱子新学案》第3册,229—301页。

金春峰《朱熹哲学思想》序

金春峰先生新著《朱熹哲学思想》刊行，希望我写几句话在卷首。我很感谢他的信任，但是我不敢对本书的内容有所评骘，只能就作者成书的外缘略缀数语。

我这样说，并不是故作谦词，更不是因为作者与现代哲学名家有所诤议，而不愿为左右袒。朱熹思想系统的广博和复杂是有目共睹的。由于我从来没有从哲学观点全面研究过朱熹的著作，我所承受的学术纪律不允许我在这样重大的题旨上，仅凭一些局部的观察而轻发议论。这是必须请作者和读者原谅的。

现代研究朱熹哲学的中外论著虽然数量可观，但若与西方哲学史研究的情况作一种质的比较，则距离仍然很大。近人有以朱熹比拟于西方十三世纪圣托马斯者，以历史地位而言，两者未尝不能相提并论。但西方关于圣托马斯的研究已不能用汗牛充栋这一成语来形容。即以德、法、英几种文字的书目而言，已不免令人望洋兴叹。何况书目是在日增月益之中永无止境。所以关于朱熹思想的研究我们只嫌其少，不嫌其多。而且我更盼望人文学术各部门的专家能从不同的角度对朱熹的学问和思想多作一些“小题大作”式的探究。只有如此，我们的认识才会不断深人。历史上的大学者、大思想家，尤其

是著述繁富的，后世的研究者往往不易获得一致的定论，有时甚至南辕北辙。这可以说是必然的，因为不但他们自己在不同阶段、不同领域中呈现出多样的面貌，而且后世的研究者又不免多借古人的杯酒浇自家的块垒，解释纷歧是无可避免的。但是研究成绩积累起来，形成一种比较稳定的状态，那些过分荒谬的说法自然便难逃被淘汰的命运。到了这一步，举例言之，我们对于朱熹思想究竟“是什么”虽仍不能有定论，但对于它“不是什么”则渐渐会发展出一些共同的认识。这是一种消减法，即把绝不可能成立的假设排除在外，逐步集中研究的焦点。今天的朱熹研究正处在一个新的起点上，金先生这部专著必会受到同行的欢迎。

金春峰先生早在60年代初便在冯友兰先生指导之下研究程朱理学，并写了《朱陆异同》的毕业论文。他当时对冯先生的哲学观点已发生怀疑，但由于学力未充、学术气氛更在激变前夕，以致一搁便是三十多年，今天才能完成初愿。但仅仅是这一份锲而不舍的治学精神便值得我们佩服的了。

金先生在本书《绪论》中提出了“理性与信仰”的问题。这不但是他另一部哲学著作的名称，也恰好显示出他研究朱熹的基本立场。他深信朱熹兼理性与信仰而有之，他自己也是如此。他一直是凭着理性而追寻信仰。不但追寻，而且是全心投入。受现代西方分析哲学影响的人也许会在这个问题上发生疑惑，甚至会对这两个概念提出层出不穷的质难。但这是不相干的事。理性与信仰是任何一个真正的人所不能不兼备的，更何况像朱熹这样照耀后世的哲人？康德墓碑上据说刻着“头上的星空和心中的道德律则是我深信不疑的”这样的话，这是他的真信仰，并且是从理性中发展出来的。康德在病重的最后几天，医生来看他，他一直站着。要等医生坐下之后，他才肯坐下。坐下之后，他说：“人之所以为人的意识毕竟还没有弃我而

去。”(The sense of humanity has not yet abandoned me.)我每读到这一段话,便加深一层对于康德的景仰。因此我十分同意金先生关于理性与信仰的提法。我想金先生和他的业师冯友兰先生最大的不同也在这里。冯先生内心深处也自然有他的信仰,但他似乎并不敢或不愿把他的真信仰坦然公之于世。因此他的“接着”程朱理学讲,只不过想讲出一套“言之成理”的空架子。他的“抽象继承”说也仍然变的是老戏法。除了一点民族情绪以外,我始终看不到冯先生究竟信仰什么具有实质性的东西。所以他最后在《三松堂自序》中又回到“旧邦新命”的问题上来了。但事实证明,空架子也同样无法招架二十世纪中国的激进思潮。不但如此,“旧邦新命”又是一个空概念,因为冯先生对于它的实际内涵依然无肯定的说法。冯先生自承他自己的哲学“越发展越空”,可是由于他缺少投入信仰的决心,以致一再“以空易空”。这是十分令人惋惜的。

金先生投入信仰的态度则十分明朗,他对朱熹的理解和冯先生大相径庭是事有必至的,信仰是个人之事,绝不在讨好时风众势。此所谓“举世誉之而不加劝,举世非之而不加沮”。在这一点上,我愿意郑重向学术界推荐这部《朱熹哲学思想》。

余英时 1998 年 3 月 20 日序于普林斯顿

田浩《朱熹的思维世界》序

田浩的《朱熹的思维世界》英文原本出版于 1992 年。我曾为该书写过一篇简短的前言，略述其特色与贡献，以备西方的读者参考。现在这本书的中译本问世，作者也希望我再写一篇前言，我觉得义不容辞，欣然接受了这一愉快的任务。但中文本并不仅仅是英文本的单纯翻译，在中译的过程中，作者对原著又进行了扩充和修订，所以呈现在中文读者眼前的，其实是一部更完备、更缜密的新著。正因如此，我这篇前言也不能不另起炉灶，而且面对中文的读者，我事实上也必须重新写一篇不同的前言。限于时间，这篇前言仍然只能是很简短的。

首先我要指出，此书不但是一部思想史的研究，并且注重思想的社会背景，因此也可以说是思想史与社会史交互为用的研究。这和一般哲学史的取径颇有不同，而各有短长，但绝无法互相取代。在学术多元化的今天，我们必须尊重不同的研究方式同时并存。我自己的倾向自然是和本书作者比较接近的，但是我也深知思想史与社会史的研究方式有其本身的限制。这种研究的长处是能把思想的发展放在当时的文化、学术、社会、政治等情境中求得了解，因而予读者以既生动又具体的印象；其短处则是稍不经意即容易流入某种方式的

化约论以至决定论，使思想的自主性消失在外缘情境之中。本书恰恰发挥了这一研究方式的长处，而避免了它的短处。作者运用史法的圆熟和整体论断的均衡是特别值得赞扬的。

《朱熹的思维世界》事实上是一部南宋道学史。作者在本书中用"道学"为总持的概念以通贯全部的讨论，这不失为一个明智的抉择。作者认为"理学"一词专指程朱一派的哲学立场，不能用来范罩整个南宋时期；他又指出英文"新儒学"（Neo-Confucianism）之称现在已泛指"宋学"，未免失之过宽。这个"正名"的问题十分紧要，但又确实相当麻烦，很难得到满意的解决。语言虽然是"约定俗成"之事，可是名词的含义在不断使用之中便会发生或广或狭的变化，例如 Neo-Confucianism 一词，最初正是卜德（Derk Bodde）用来译冯友兰《中国哲学史》下册第十章和第十五章所标"道学"之名的，但却在不知不觉之中扩大了含义，超出原来的"道学"范围了。

"道学"一词更是变化多端，难以董理，作者在此书中则对它的内涵加以明白的规定。作者不取《宋史·道学传》的"道学"观念，因为这是程朱学术变成钦定的"正统"以后的狭义用法。相反的，作者主张回到北宋早期对于"道"和"道学"那种较为宽阔的理解；因此他说道学涉及儒家理论中互相关联的三个层次：（1）哲学思辨，（2）文化价值，（3）现实政论。不但如此，他更明确地指出，现代学人过度醉心于宋代"形而上学"——即第一个层次——的研究，因而不免对其他两个相关的层次有所忽略，这正是我在前面所说的思想史研究和哲学史研究之间的不同。

我很同情作者所采取的立场，只有对"道"和"道学"作广义的解释，才能较好地处理南宋儒学的内部问题，包括它的多样性和实践性。《宋史·道学传》中的程朱"道学"虽然因为正统化的缘故变得狭化和僵化，但朱熹本人对"道"和"道学"的看法仍然保持了早期的阔

大的气象。在他所辑《五朝名臣言行录》中，保存了刘彝对于他的老师胡瑗的一个素描：

> 臣闻圣人之道，有体有用有文：君臣父子、仁义礼乐，历世不可变者，其体也；诗书、史传、子集，垂法后世者，其文也；举而措之天下，能润泽其民，归于皇极者，其用也。国家累朝取士，不以体用为本，而尚其声律浮华之词，是以风俗愈薄。臣师瑗当宝元、明道之间，尤病其失，遂明体用之学以授诸生。夙夜勤瘁二十余年。专切学校，始自苏、湖，终于太学。出其门者无虑二千余人。故今学者明夫圣人体用，以为政教之本，皆臣师之功也。（卷十之二，“安定胡先生”条）

今人征引此节往往从《宋元学案·安定学案》转手，不知其文曾经朱熹编定。程伊川也出于安定门下，他在太学时所写《颜子所好何学论》今仍存文集中。我们可以说程、朱关于“道”和“道学”的见解大概也曾受到胡瑗的启发。作者的三分法自然与胡瑗体、用、文的判划不同，但以范围而论，则不得不说是大体相近。（作者在英文本中曾提到胡瑗的体、用、文，中译本则已略去。）

作者把南宋道学史分为四个时期，其着眼点主要在于学术与政治之间的关系。这一分期很有助于读者对南宋道学演变过程的认识。根据这一分期，我想提出以下的观察：第一时期（1127—1162）是南宋道学的准备阶段，但同时也是儒学从北宋转入南宋的过渡阶段。北宋时代二程已提出了“道学”的新观念，而且道学的基础也已在周、张、二程手上稳固地建立起来，但是道学在当时仅仅是儒学复兴中的一个旁支，尚未能取得主流的地位。北宋儒学主流其实是王安石所代表的新经学和司马光所代表的新史学。这是熙宁、元祐党争的学

术核心之所在，二程在其时并没有太大的社会影响力。即以道学的内部而言，程门高弟对道学的信仰究竟坚定到什么程度，也还是一个值得研究的问题，否则朱熹也不会慨叹他们“下梢都流入禅”了。用当时的话说，道学在北宋还没有“鞭辟入里”。南宋道学的第一期便是为道学的再出发作准备的。

道学真能“鞭辟入里”是第二、第三期的事。这是朱熹、张栻、吕祖谦、陆九渊、陈亮诸巨儒在学术思想上特别活跃的时代。这里所谓“鞭辟入里”并不仅在哲学思辨的层次为然，即在文化价值和政论的层次上也是如此。举一个最明显的例子：二程虽有不少弟子问学，但并没有正式讲学的机构和组织。程颐退休洛阳时，甚至谢绝门人追随前来。书院成为道学的传播中心是朱熹和陆九渊时代的新发展，如白鹿洞书院和象山书院之类，尤其是道学得以流布天下的关键。若以作者所采取的广义而言，道学在第二、第三期不仅规模宏大，而且创造力也十分旺盛。陈亮所反对的“道学家”是所谓“闭眉合眼，朦胧精神”一流人物，这正代表着最狭义的“道学”的颓波，他绝没有把朱熹、陆九渊包括在这种“道学家”之内。相反的，从广阔的观点说，朱、陆等人也未尝不认为陈亮仍是“吾道中人”，否则“道不同不相为谋”，他们之间便不会发生那么热烈的讨论以至争辩了。

第四期始于朱熹身后，下至南宋之亡。道学虽在这个阶段被朝廷尊为正统，但已失去第二、第三期的多彩多姿和蓬勃活力。朱子一家的道学成为政治上的正统思想发生在宋理宗一朝（1225—1264）。以“理”字为庙号，古今只此一家，这正是因为他“升濂、洛九儒，表章朱熹《四书》……以理学复古帝王之治”（《宋史·理宗本纪赞》）。但事后回顾，这毋宁是一个辛辣的反讽。理宗皇帝不但象征了“理学”的式微，而且也标志了宋朝的衰亡。宋太祖早年咏月，尝有“才到中天万国明”之句，气象万千，一直被看作是宋朝兴起的朕兆。理宗题

诗于太祖诗后，竟作“并作南楼一夜凉”的萧瑟语，故元儒刘因题《宋理宗南楼风月横披》之二云：“谁知万古中天月，只办南楼一夜凉。”(《静修集》五，文渊阁《四库全书》影印本)诚可谓慨乎其言之。我觉得刘因的诗句也恰好可以移用于南宋道学的盛衰。道学在朱熹的时代正如“万古中天月”，但到了理宗之世也不免使人生“南楼一夜凉”之感了。

最后，我想谈一谈本书所流露的作者的思想倾向，以为读者理解之一助。作者是二十世纪的美国史学家，他自己的文化价值自然偏向于多元、宽容，而不能接受学术思想之定于一尊。但是作者治史则尊重客观，不以一己的好恶进退古人。现在作者写南宋道学史，最后必须归结到程朱成为钦定的道学正统，他自己的价值取向和他所处理的历史事实之间恰恰发生了直接的冲突。我相信作者在材料的取舍和组织方面必不免因此而大费斟酌。本书不列朱熹为专章，而每一章都有朱熹，其原因之一也许便是要避开道学正统问题的困扰。这样的处理方式若在哲学史论述中自有商榷的余地，但在以呈现南宋“思维世界”为主题的思想史研究中，却不失为别开生面。作者对朱熹的历史地位的尊重是无可置疑的，但是他自己的价值取向则在有意无意之间阻止了他把朱熹推向道学正统的位置。在南宋时代，朱熹代表了道学中的主流，这是无可否认、也不必否认的历史事实，本书充分地揭出了这一客观的事实，但正统则是权力结构的产物，这是作者所不肯认同的。承认主流而不认同正统，作者的自由主义的立场在这里表现得十分明朗。

在作者所处理的几位南宋儒学大师中，我发现他对于吕祖谦最具有同情的了解。这可能是由于吕祖谦代表了宽容、开放和多元的一种儒家典型。吕祖谦无论对于朱熹、陆九渊或陈亮都表现出十分宽容的精神，朱、陆的鹅湖之会也是他一手安排的。更有趣的是，作

者特别引了吕祖谦“善未易明，理未易察”的话来证明他的“包容倾向”，但是作者似乎并不知道这句名言是中国自由主义者胡适曾经大力宣扬过的，并且在50年代的大陆引起了广泛的“清算”。作者和胡适不谋而合，特别欣赏这句话，正因他们的价值取向基本上是相近的。历史的客观和历史家的主观是相反相成的，历史在每一个时代都必须重新研究、重新撰写，这是因为史学工作不仅是以往事实的重建，而且也是当前意义的创新。

1996年3月15日序于普林斯顿

孝宗与理学家

本文原为《朱熹的历史世界》(下篇)一书中的第十章,现抽出来单独刊行。

一、前言

以上两章中,政治主体都是理学家;本章将转换视角,以孝宗为主体,考察他和理学家的关系。这一转换是绝对必要的,因为从淳熙十四年(1187)到绍熙五年(1194)逝世,孝宗是权力世界剧烈变化的最后动力。在他生命的最后几年,孝宗决意打破七八年来得过且过的因循现状,布置一个积极有为的新局面,以为他毕生向往的"恢复"奠定基础。我们在上篇第七章已看到,"恢复"始终是他的最大心结,每隔几年便发作一次"恢复"的冲动,乾道五年起用虞允文,淳熙五年赵雄执政,都是这一冲动的表现。淳熙十四年,"恢复"意识又死灰复燃,他便断然告别王淮执行了多年的"安静"政策。在寻求"安静"的时期,他当然依赖保守取向的职业官僚集团,但"恢复"之论一起,他

便不能不转而与理学士大夫谋议了。乾道六年他为了“恢复”曾召张栻入都，以备咨询（见第八章），并手诏云：“恢复当如栻所陈方是。”（《宋史》卷三九六《赵雄传》）淳熙七年又谋“恢复”，他则让周必大传语朱熹，表示“有假借纳用之意”（《朱子文集》卷二六《与周参政札子》第一通）。孝宗每次“恢复”的冲动发作，首先便想到在这一观点上与他最相近的理学家，上述张、朱两例恰好提供了具体的证据。

孝宗退位前的政治部署则与以往的“恢复”冲动很不相同，它的后面似乎存在着一个规模颇大的长期性的革新构想。所以后来在政治现实的发展与他的原来构想不合时，孝宗退而不休，仍在幕后干预朝局。上章引朱熹《答刘晦伯》书中关于“周党”、“王党”的评论，而朱熹以为“此语尽镇压了”，即一显证。这一部署的展开过程及其深层原因都极为复杂，留待下文逐步讨论。这里先就孝宗的构想与理学家的关系作一简要的说明。个别理学家在孝宗一朝或进或退，这是常有的事。但在他退位前后，大批理学家陆续进入中枢，并取得越来越多的权力，特别是在台谏系统方面，这便是极不寻常的现象了。在上一章中，我们已看到，一方面反“道学”的“王党”指责：周必大为右相（淳熙十四年）时，招诱了许多“伪学之徒”入朝，终于借他们之力逼走了王淮；而另一方面，同情“道学”的李心传也承认：“周洪道为集贤相，四方学者，稍立于朝。”这不过是对同一事实的两种完全相反的评价而已。这个事实即是从淳熙十四年开始，理学家进入权力中心的人数忽呈激增的趋向。这当然不是巧合，而是刻意部署的结果。但是有计划地引理学家“立于朝”的其实便是孝宗本人，而不是周必大。孝宗为什么在退居重华宫之后还要出面澄清“周有甚党”？这岂不是等于承认必大所引进的人都是他所同意甚至授意的？关于此中曲折，下面将举证说明，现在我们只需肯定一个重要的事实，即孝宗最后从消极的“安静”转向积极的有为是他舍“王党”而取理学型士大夫

的终极原因。

孝宗晚年把革新构想的实践寄托在理学型士大夫的身上是一种很自然的转变，因为后者的政治取向自始至终都是要改变现状，重建秩序。我们可以说，南宋理学家代表了儒家的理想主义，所以在孝宗从现实转向理想的最后阶段，他只能向理学家群中去寻找政治盟友。这并不表示孝宗已接受了理学家的“内圣”理论，他的思想与理学之间仍存在着相当大的距离，这一点留待后论，暂不涉及。但是他的政治观点属于儒家则无可置疑。换句话说，他和理学家的结盟基本上是在“外王”的领域之中。儒学与理学的分辨在这里还是有意义的。

最后我们要追问：孝宗晚年的革新构想究竟是完全独出心裁呢，还是受了理学家的影响呢？由于史料不足，这个问题不能有十分明确的答案。但是据我遍检一切有关文献所得的整体印象，他不耐王淮的因循敷衍已始于太上皇高宗未死之前。淳熙十四年二月，在王淮独相五年（淳熙九年至十三年）之后，他忽然除周必大为右相、留正为参知政事兼同知枢密院事，已显露出更改执政的意向；更改执政也必然意味着某种程度的政策调整。所以孝宗晚年静极思动确是自发的。但理学家进言也未尝没有促使他决心改弦更张的作用。最明显的是叶适在淳熙十四年冬论“恢复”的《上殿札子》。《宋史》记孝宗读《札子》的情形说：

> 读未竟，帝蹙额曰：“朕比苦目疾，此志已泯，谁克任此，惟与卿言之耳。”及再读，帝惨然久之。（卷四三四《儒林四·叶适传》）

孝宗先述健康欠佳，“恢复”之志已泯，确道出了他当时的真实感受，但紧接着他的口气又松动了。这时候朝廷上还是“王党”占绝对的上

风，他的周边确实没有多少人可以商量除旧更新的大事。叶适在《上殿札子》中说：

> 陛下之国是变，则士大夫议论之难亦变矣。群臣之在内者进而问之，在外者举而问之；其任是事者亲用之，其不任是事者斥远之，则人材之难亦变矣。（《水心别集》卷一五）

这是主张先变"国是"，然后才会引出人才。但孝宗其时已在考虑禅位，对于"国是"问题只能避而不谈，"谁克任此"云云是对这段文字的反应，则彰彰甚明。这时他最需要的帮手自然非叶适一型的士大夫莫属了。所以叶适在此关键时刻借轮对最早触动了孝宗的心事，这篇《上殿札子》的影响力是不容低估的。叶适《孝宗皇帝挽词二首》之二，前四句云：

> 昔年叨上殿，叹息动宸襟。岂不人思奋，其如天意深！（《水心文集》卷七）

前二句证实了《宋史》本传的记载，后两句则表达了在危机重重之下对于理学群奋斗落空的感慨。

另一个对孝宗晚年部署可能发生过作用的文件则是朱熹在淳熙十五年十一月所上的那篇最著名的《戊申封事》。此时孝宗的筹虑大致已臻成熟，再过三个月便退位了。事实上孝宗从十五年正月起，一再促朱熹入对，想给他一个中枢的"清要"位置，已是部署行动的发端。但他的革新构想究竟怎样落实，其中仍多讨论的余地，朱熹的意见当然是他所重视的。与叶适《上殿札子》不同，朱熹在上封事之前已于六月和十月两次入对，他对于孝宗的意向已了然于胸。所以《戊

申封事》在大方向上也反映了孝宗的构想。最明显的是通篇未再强调他一向坚持的“复仇”或“恢复”问题。这一省略当时曾引起议论，以致他的门人杨复还必须反复为他辩解，其结语曰：

先生曷尝忘复仇之义哉！但以事不可幸成，政必先于自治，能如是，则复中原、灭仇虏之规模，已在其中矣。（《朱子年谱》卷三下《封事》后所引）

这固然是朱熹的意见，但更反映了孝宗的中心构想。此时太子参决庶政已将一年，孝宗退位只是早晚间事。孝宗的构想是为未来的光宗布置一个大有为的新局面，先从改革内政做起，为“恢复”作好充足的准备，“复仇”之举则必须留给新皇帝去完成。在这一理解下，朱熹在《封事》中自然不便再重弹旧调了。但《封事》中有一个有力的论点则与叶适《上殿札子》完全一致，即强调人才的重要。朱熹着重指出：必须用“刚明公正”而肯任事的“天下之第一流”代替目前那些“唯诺奉行文书”的“至庸之材”。（见《文集》卷一一《戊申封事》论“急务之二”一节）这一建议也许更加强了孝宗召理学型士大夫入中枢的信念。黄榦《朱先生行状》云：

疏入，夜漏下七刻，上已就寝，急起秉烛，读之终篇。（《勉斋集》卷三六）

可证这篇《封事》也和叶适的《上殿札子》一样，对孝宗的最后政治转向有过推波助澜的作用。孝宗没有留下任何公开文件，指示他晚年构想的内容或部署的具体步骤，我们也无从推测他对于叶适的《札子》和朱熹的《封事》究竟能够接受到什么程度。但是从他对待这两

篇文字的严肃态度来看，他的基本关怀至少与叶、朱两人同其范围。这是孝宗晚年与理学家之间互相支援的精神基础。

由于孝宗的晚年转向，理学家才有机会成群地参与朝政，光宗初期“周党”与“王党”之争和宁宗初期“庆元党禁”无一不滥觞于此。无论就南宋政治史或理学史言，这都是必须重笔特书的大事。但孝宗此举与内禅合而为一。他的设计是通过人事的更换，为新皇帝建立一个以理学型士大夫为主体的执政集团，来逐步实现他的构想。因此这一除旧布新的工作始终都在静静地进行之中。孝宗和理学家群事实上是在计划改变“国是”，然而却没有正式揭举这面旗帜；他们大概寄望于新皇帝能继承这一新的开端，待一切部署完成之后再公开宣布，一新天下耳目。这个打算虽然不错，但却未免对光宗的心理反应估计不足，而且留给反对派以极大的活动空间，使他们可以从容图谋反击。所以孝宗死后不过一年，他和理学集团共同经营了七年（淳熙十四年至绍熙五年[1187—1194]）的政治部署便烟消云散了。

这是一场政治悲剧。从孝宗一方面说，朱熹晚年曾指出：

> 寿皇直是有志于天下，要用人。尝叹自家不如个孙仲谋，能得许多人。（《语类》卷一二七《本朝一·孝宗朝》）

这一条是叶味道（贺孙）记辛亥（绍熙二年[1191]）以后所闻，当是朱熹淳熙十五年两次入对时亲闻孝宗之语。这恰在他决心擢用理学型士大夫的时期；《戊申封事》所强调的“天下第一流”也许便是对此语的回应。从理学家一方面说，他们也正是响应孝宗“要用人”的号召，才进入权力世界的。理学家具有“得君行道”的集体意识，这在第八章中已加阐发。但直到淳熙十四年以后，他们“得君行道”的理想才第一次接近实现的可能。无论个别理学家的动机的纯度如何，作为

一个集体,他们所继承的儒家“外王”理想是不容否认的。

淳熙末年除旧布新的努力虽远不能与熙宁变法的规模相比,但精神上确是一脉相承而来。孝宗的“有志于天下”固然继承了神宗,理学家也同样延续了北宋儒家的理想主义。我们未尝不可说,淳熙末年的除旧布新是一次具体而微的熙宁变法。由于孝宗君臣企图重定“国是”而不居其名,这一大事竟未能大书特书在南宋史上,以致孝宗的“天下”之志和理学群体“得君行道”的精神都隐没不见了。幸而李心传《道命录》第五至第七诸卷,备录正反两面官方文书,并引史事为之疏通证明,读者在字里行间参伍以求,尚可略窥这一段史实的大概。理学集团与官僚集团——即孝宗退位后所盛传一时的“周党”与“王党”——为了不同的政治目的,都通过台谏系统,一方面排除政敌,另一方面引进同党。绍熙二年朱熹建议留正必须尽量扩大“君子”集团,“惟恐其党之不众”;排除“小人”集团,“惟恐其去之不尽”。最后他更斩钉截铁地说:“不惟不疾君子之为党,而不惮以身为之党;不惟不惮以身为之党,是又将引其君以为党而不惮也。”(《文集》卷二八《与留丞相书》,详见第七章“余论”节所引)这样强烈的政治“党”性恰恰如实地反映了当时理学集团勇往直前的精神。但理学阵营的意态激昂如此,官僚集团的反击自然更无所不用其极,这一场悲剧以“庆元党禁”落幕可以说是事有必至。后世读史者已不知孝宗晚年“直是有志于天下”的一段曲折,更忘却了理学家群曾在权力世界作过六七年“得君行道”的艰苦奋斗,因此对于“庆元党禁”已往往不得其解。至于现代学者或在“伪学”二字上望文生义,径视“党禁”为政治权威迫害儒家思想之证,那更是离题万里了。

以上只是一个高度简化的提纲,读者持此线索进入下面的具体论证,便不至发生见树不见林的困惑了。

二、孝宗晚年部署之一——周必大、留正、赵汝愚三相

真德秀《刘阁学(光祖)墓志铭》曰:

> 孝宗皇帝践天位二十有八载,寤寐食息,不忘求贤。当是时,魁垒奇节之士,布在朝廷。……故虽光庙飨国日浅,委政庙堂,而群贤挟继,迄以无事。今皇帝(按:宁宗)初嗣服,耆俊毕集,有庆历、元祐之风。历数其人,无一非乾、淳间旧物者。……若……刘公,其孝宗所擢以遗后人者欤?

又曰:

> 盖是时,孝宗临御久,明于群臣邪正,所用以传圣子神孙者,皆天下第一流。(《真文忠公文集》卷四三)

朱熹逝世,真德秀(1178—1235)已年过二十,又尝从游于詹体仁(1143—1206)门下(《宋史》卷三九三《詹体仁传》),所以对于孝、光、宁之际的政治变动有亲切的认识。在上引第一段中他指出光宗朝和宁宗初年执政集团的主要人物都为孝宗所亲擢,这是符合事实的,详见下文。上引第二段中的"天下第一流"则与朱熹《戊申封事》的用法一致,主要指理学家或其同调,如刘光祖即一典型。在前言中我推断孝宗退位前有意建立一个以理学型士大夫为主体的执政团体,除旧布新,然后由光宗继续推行下去。真德秀这两段文字中所综括的基本事实恰好印证了本章的论旨。但真德秀的事实陈述并没有涉及孝宗是否真有除旧布新的意向,所以这仍是一个待证的假设。前言中

虽引了朱熹所说“寿皇直是有志于天下”一句话，其意义究竟不够显豁。然而叶适下面几句话却十分值得重视：

> 迪惟皋陵，载竞载勤；淳熙末年，求治愈新；不自圣智，推贤其臣。（《水心文集》卷二四《施公（师点）墓志铭》）

这是他为施师点（1124—1192）所写铭词中开头的几句话。此《铭》撰于嘉定十四年（1221），他已七十二岁，再过两年便逝世了。这既不是颂圣文字，且早已事过境迁，所以上引诸语可代表他对孝宗的最后看法。其中“淳熙末年，求治愈新”八个字实有无比的重要性。孝宗在位首尾二十八年，叶适独举他退位前一两年为“求治愈新”的阶段，超越以往任何时期，此即所谓“大笔特书”。叶适本人便是当时参与孝宗“求治愈新”的最积极的一位理学家，因此这句话具有直接为历史作证的性质，更不能与一般史学上所谓“证据”等量齐观。本章所论孝宗晚年与理学集团共同“除旧布新”一场奋斗在历史上淹没已久，今天重建这一段史事，除了依赖个别的具体证据之外，也不能不借重当时人关于此事的整体观察，否则终不免有向壁虚构之嫌。叶适与真德秀的证词恰好填补了这一空白。如果我们再把叶适《铭》文和《前言》中所引《孝宗皇帝挽词》合起来加以冥想，则孝宗君臣当年“求治愈新”的一段奋斗精神便仿佛重现在眼前了。

孝宗晚年的革新部署首先表现在执政大臣的人选上面。在所谓庆元党籍的名单中，宰执四人顺序为赵汝愚、留正、王蔺和周必大；这个名次是据当时诸人与权力关系的距离排列的，周必大排在最后是因为他离开相权已多年了。如果依执政先后，则其次第适相反，即周、留、赵、王。王蔺的最高职位是枢密使，未尝除相位，应居最末。这四个人都是孝宗亲自选定以辅佐光宗的。他们具有两个共同的特

点：第一，积极推动孝宗“求治愈新”的构想；第二，深得理学家集团的信任。不用说，这也就是孝宗晚年择宰执的两大标准。以下让我们逐一讨论。

上章已有专节研究周必大，这里只须对孝宗在退位前重用他的经过略作补充。楼钥《周公神道碑》叙除右相事最完备，其言曰：

> （淳熙）十四年二月……丁亥拜右丞相……上谕以擢用人才及委任之意。公奏……自古鲜有无事时。今赖陛下勤政，内外晏然，殆将二纪。此正可惧之时，当思经远之计。（《攻愧集》卷九四）

孝宗特别要他“擢用人才”即对王淮所委任的职业官僚表示不满；他答以居安思危，须有“经远之计”，当合孝宗“委任之意”。此时太上皇高宗尚在，孝宗还不到“求治愈新”的时候，但静极思动的迹象已露出来了。关于孝宗内禅前决意要必大辅佐新皇帝，李壁《行状》云：

> 公奏：“久尘政路……愿乞骸骨，归山林。”上奖劳再三，曰：“朕比年殊觉病倦，欲传位太子。卿须且留数年。”……（淳熙）十六年正月拜特进、左丞相，进封许国公。二月壬戌内禅。（《文忠集》附录卷二）

“且须留数年”一语，楼钥《神道碑》作“卿须且留”，《宋史》本传从之（按：《忠文耆德之碑》则作“卿须少留”[见《攻愧集》卷九三]）。两说相较，似以“数年”较为合理。据《神道碑》，必大求退在“仲冬之初”，即十一月初，下距内禅仅三个月。孝宗大概认为他的稳健温和作风

最适宜于领导新旧之交的过渡，因此至少希望他再继续执政两三年。孝宗在内禅前夕擢升他为左相，显然是为了巩固他的执政地位。至于新皇帝即位不过三个月他便为“王党”攻去，则是孝宗所始料不及的。

淳熙十四年二月孝宗除必大右相时已准备好了留正（1129—1206）做他的副手，故同年八月又除正为参知政事兼同知枢密院事。《宋史》卷三九一《留正传》云：

> （淳熙十六年正月）孝宗密谕内禅意，拜右丞相。一日奏事，皇太子参决侍立，上顾谓太子曰：“留正纯诚可托。”

留正曾兼太子左谕德，是光宗在东宫时所赏识的人（亦见本传），自是适合人选。但孝宗在退位前先将新皇帝的左、右丞相都选定了，而且还特别当面叮咛太子要信任留正，则显然是一个有计划的安排。同传续言：

> 光宗受禅，主管左右春坊姜特立随龙恩擢知阁门事，声势浸盛。正列其招权预政状，乞斥逐，上意犹未决。会副参阙，特立谒正曰：“上以丞相在位久，欲迁左相，叶翥、张杓当择一人执政，未知孰先？”正奏之，上大怒，诏特立提举兴国宫。孝宗闻之，曰：“真宰相也。”

留正执政的最大特色便是通光宗一朝都在与姜特立进行针锋相对的抗争。其实这绝不是个人之间的冲突，而是象征了当时两大政治力量——理学集团与官僚集团——较量的激化。关于这一层，留待后文分析，这里我想特别提醒读者的是孝宗“真宰相也”那句赞语。不

久以前，姜特立在扳倒周必大的斗争中，孝宗曾说过“周有甚党？却是王党盛耳”一句话。依朱熹的了解，此语含有“镇压”王党作用。（见上章）孝宗既出面支持过周必大，对于留正的遭遇似乎也不可能完全袖手不问。所以“真宰相也”四个字可以看作他曾介入过此事的一个遗痕。即使此语出于事后评论，他公开站在宰相一边与近幸为敌，也是极不寻常的事。这真是历史的绝大讽刺。孝宗在位二十余年，信任近习是他的一大特色，早期有曾觌、龙大渊，也是潜邸旧人，中年则有张说、王抃。即姜特立最初也由他赏拔而得幸于太子。朱熹、张栻等理学家则正因为苦谏孝宗远斥近习，才不能立足于朝廷之上。但退位后的孝宗却转而与理学家采取了同一立场，在位与不在位的差别之大，诚非权力世界以外的人所能想象的。

现在我们要进一步考察留正与理学集团的关系。与周必大的“四君子汤”作风不同，留正在擢用理学型士大夫方面，颇能显出“大承气汤”气概。李心传《道命录》言：

王丞相罢，留丞相为次辅，与益公（周必大）不合，擢何澹为谏长，攻益公，罢之。益公之门多佳士，相继去国者众。太学博士沈有开应先，为留丞相所厚，力劝以拔用知名之士，留丞相从之。自是一时善类多聚于朝，而不得志者始侧目矣。（卷六）

何澹攻必大，其间另有曲折，后文再及。这里先考证沈有开（1134—1212）进言事。《宋史》无沈传，幸而叶适的《沈公墓志铭》保存了这一段事迹。原文说：

公讳有开，字应先，少学，志其大者。张钦夫（栻）、吕伯恭（祖谦）官京师，浙西士不知敬，公独从之。薛士隆（季宣，1134—

1173)、陈君举(傅良,1137—1203)客于毗陵,公又从之。……盖晚乃奏上舍名,朝廷方选旧人使教国子,而公在焉。竟讲,下帘重扉深拒,未尝妄请谒。留丞相异之,唤语揖坐,常耸听移日。当是时,丞相患淳熙末知名士不采察而沉废于贱冗,数年间拔用几尽。士欢喜诵说,以为赵元镇(鼎)、陈应求(俊卿)才有此尔。丞相既得誉于天下,而公阴赞密请,力尤多。天下虽知公助之,而莫知其所进者何人;公默不以语人,虽子弟亦莫知也。然不悦者固已忌公。(《水心文集》卷二〇)

沈有开求道心切,转益多师,所从游的四位理学家和他其实是同辈,其中吕、陈两人还比他年轻,但这是当时理学界常有的现象。从他的思想背景说,有开向留正推荐的人才必然多来自理学集团,因此才招职业官僚之"忌"而最后名列"伪学"籍中。留正擢用理学之士的来源当然不限于有开一人,而且主动权也仍然操在他自己的手上。叶适的话自不免略有夸张,这是由于碑传体裁使然,不足为异。限于篇幅,让我再以朱熹为例,说明留正在理学界的人望。从朱熹《文集》看,他与留正的交情似比周必大更为深厚。前引他与留正畅论"党"的问题,可谓推心置腹;这是他与周必大书中所看不到的。下面这一段话最足以证实我们的论点:

惟念相公自居大位,悉引海内知名之士,无一不聚于朝。今秋之事虽相公出舍于郊,不得亲回天意,而诸贤在列,各摅忠悃,并进苦言,不遗余力,是乃无异出于相公之口。相公于此,得士之多,致君之效,其亦以无愧古人矣。(《文集》卷二九《与留丞相书》二)

此书作于绍熙四年之底;留正因为反对姜特立除浙东副总管,光宗则坚不肯收回成命,但他也不肯让步,自乞罢相,待罪城外,故书中有“出舍于郊”的话。(见《宋史》卷三六《光宗纪》绍熙四年七月条及《留正传》)朱熹所谓“知名之士”与“诸贤”自然是指理学家或理学型士大夫而言。这时除了朱熹之外,大概重要的理学家“无一不聚于朝”了。

周必大与留正都是孝宗在内禅前所擢用的宰相,只有赵汝愚(1140—1196)执政是在他退位后才部署完成的。汝愚不但执行孝宗的晚年构想最为热心,而且也将理学集团的重要成员几乎全部网罗至中枢——包括周必大与留正屡试无成的朱熹在内。但孝宗的构想与理学士大夫作为一个政治团体也随着他的失败而同归于尽。关于汝愚的传记资料,现仅有《宋史》本传与近代发现的刘光祖《赵公墓志铭》可据;前者叙事较畅而失之于略,后者虽详而又伤讹夺,不易通读。以下即以这两篇传记为基础,参以其他记载,专论两个问题:第一,孝宗擢用他为执政的经过;第二,他和理学集团的关系。其他一概不及,以避枝蔓。《赵公墓志铭》云:

> 宋兴二百有二载,孝宗皇帝践祚越四年矣,始临轩策进士。公策忠切,擢为第一,盖祖宗二百年所无有。由是入三馆、司封驳、镇全蜀、侍经幄、典贡举,悉不用宗室故事。公方陛辞入蜀,孝宗面许归日大用,故中外荐试之。及将内禅,亟召公。光宗嗣位,颁趣旨至于再四。而小人交忌公,御史范处义以暂违诏命劾公,不果入。绍熙二年秋九月,乃召为吏部尚书。公至,会圣躬服药丸,凡三月不得对。(《宋代蜀文辑存》卷七一)

这段叙述有三点最可注意:其一,孝宗早就看中了汝愚的才能,许以他日“大用”;其二,内禅前孝宗曾“亟召”他入朝,自然是部署的一个

重要环节；其三，光宗初即位便再四召他，当是奉行孝宗旨意，然而已出现阻力。关于第二点，《宋史》卷三八九《尤袤传》曰：

> 孝宗尝论人才，袤奏曰："近召赵汝愚，中外皆喜，如王蔺亦望收召。"上曰："然。"

这条记载的史源不同，可证"将内禅，亟召公"确是实录，更可证汝愚在理学派士大夫中得到广泛的支持。何以知此一对话必在"将内禅"之时？据陆九渊《年谱》，淳熙十五年秋八月以后九渊曾"访江西帅王谦仲"。（《象山先生全集》卷三六）"江西帅"即江南西路安抚使的简称。九渊又有《与江西帅王谦仲书》，《年谱》也系于同年三月（原书见卷九）。可知淳熙十五年王蔺外放在江西，故尤袤有"收召"之语。此事王蔺本传（《宋史》卷三八六）失载，幸有陆氏《年谱》可资考定。汝愚是孝宗革新计划的执行人之一，至此已可完全确定。

关于第三点，绍熙二年九月召汝愚为吏部尚书，其原动力仍来自孝宗，即最后目的在擢他为执政大臣。李心传《朝野杂记》云：

> 绍熙四年春，枢府有阙寿皇欲用赵忠定（汝愚）。既出命矣，而察官有言高宗圣训，不用宗室为宰执者。上谋之寿皇，遂命宰执召当笔之士，申谕圣意，谓高宗圣训本以折秦桧之奸谋，故答诏有云："若乃绍兴之故实，盖有为而言，况我寿皇之畴咨，欲播告于众。"盖为是也。是时大臣恭谢者多不得对。寿皇欲见忠定，乃因葛楚辅（按：右相葛邲）、胡子远（按：知枢密院事胡晋臣）、陈吾叔（按：参知政事陈骙，《宋史》本传云："字叔进"）入谢，相继宣引。后二十余日，忠定始入谢。寿皇曰："卿以宗室之贤为执政，乃国家盛事。卿在蜀时，所进奏议甚善。朕常观此书，

可与《资治通鉴》并行。"（按：此指汝愚所辑《类宋朝诸臣奏议》三百卷）（乙集卷三"宰执恭谢德寿重华宫圣语"条）

此条史料价值极高，完全证实了绍熙四年汝愚同知枢密院事是出自太上皇孝宗的意思。但是像光宗初即位时召他入朝一样，阻力又再度出现，"察官"持"不用宗室为宰执"的"圣训"阻止这一任命。宋朝的法制有很大的拘束力，孝宗既不在位，不能直接插手，也不能召见汝愚，所以必须通过种种间接的安排才能把他推上执政大臣的位置。关于"察官"阻止一案，《宋史·赵汝愚传》的叙事较为简明，其言曰：

（绍熙）四年，汝愚知贡举，与监察御史汪义端有违言。汝愚除同知枢密院事，义端言祖宗之法，宗室不为执政，诋汝愚植党沽名，疏上，不纳。又论台谏、给舍阴附汝愚，一切缄默，不报。论汝愚发策讥讪祖宗，又不报。汝愚力辞，上为徙义端军器监。给事中黄裳言："汝愚事亲孝，事君忠，居官廉，忧国爱民，出于天性。义端实忌贤，不可以不黜。"上乃黜义端补郡，汝愚不获已拜命。（卷三九二）

汪义端的攻势如此猛烈，不但指斥汝愚"植党"，而且公然将所有保持"缄默"的台谏给舍都一网打尽，纳入汝愚的"党"中，这绝不是他与汝愚之间为贡举发生过争执这件小事所能解释的。《宋史》"违言"之说最多不过是导火线而已。光宗最初仅将他调职而不降黜，足见他背后必有有力者为之撑腰。他后来成为三十六名"攻伪学人"之一，其党派背景甚为明显。李心传《道命录》记庆元二年六月：

中书舍人汪义端，以赵丞相之门多佳士也，引唐李林甫故

事，欲根株断除之，一时善类贬斥相继。（卷七上）

以后例前，他此时极力阻止汝愚入枢垣也必是怕在位的理学之士又在留正之外再增加一位“主盟”者。不但如此，他抬出“植党”的大题目也和五年前的“周党”说先后如出一辙。所以他的强出头恐怕不是出于个人的一时激动，也未必仅以汝愚为对象。但绍熙四年阻赵与淳熙十六年逐周的政治气候大不相同，两大阵营的势力已发生重大变化，台谏、给舍此时基本上掌握在理学集团的手中，所以黄裳一出面便发挥了“黜义端补郡”的威力。无论如何，这一番波折更显出孝宗在幕后部署的煞费周章。《赵公墓志铭》总结此案说：

此除尽寿皇意，积二十有六日始拜。

这是一个颠扑不破的结论。

赵汝愚与理学家关系之深，读史者无不知之，此处只须指出其特色所在，不必详论。《宋史》本传云：

汝愚学务有用，常以司马光、富弼、韩琦、范仲淹自期。凡平昔所闻于师友，如张栻、朱熹、吕祖谦、汪应辰（1118—1176）、王十朋（1112—1171）、胡铨（1102—1180）、李焘（1115—1184）、林光朝（1114—1178）之言，欲次第行之，未果。

此段叙事由《墓志铭》简括而成，要言不烦。但与《铭》互校，可知张、朱、吕三人因年辈关系，原排名林光朝之后，而张、朱之间又略去尤袤（1127—1194）。这反映了此传撰者偏袒“道学”的立场。从这个名单看，汝愚一方面继承了北宋儒学重治道的传统，另一方面则服膺南宋

理学的"外王"理想。他比周必大和留正年轻十岁以上，是在理学文化最旺盛的时期长成的，因此对当世理学诸大家多了一份敬意与亲切。除了张、朱、吕三人外，他和陈传良、叶适、陆九渊也都有很深厚的交情。乾道八年他和吕祖谦、尤袤同是九渊进士试的考官（见九渊《年谱》），从《与赵子直》书（《全集》卷五）中我们可以看到九渊对他很尊重，然而也很坦率。

赵汝愚在绍熙五年七月定策，将宁宗扶上帝位，紧接着便延揽大批理学家入中枢，助他推行新政。《赵公墓志铭》曰：

> 既身历大策，而宰席虚，即从其次奏召留正长百僚，两中使趣之。（按：留正这时"待罪"城外）又以朱熹有重名，俾以待制，侍经幄。于是无日不召士君子之在外者，以光初政，慰海内望。

汝愚此时显然认定这是一个可以实现孝宗遗志的大好机会。他的热诚和表面上所拥有的权位感染了理学集团，使他们也产生幻觉，以为一个新的"致君行道"的时刻又来临了。为了说明理学集团的动态，让我借此机会对朱熹"立朝四十日"（见《附说一：朱熹"立朝四十日"辨》）的来踪去迹作一次较深入的追溯。由于种种复杂的原因，他在周必大与留正执政时期都没有进入过中枢。这次他毅然肯应召而来，可以说是赵汝愚的一大成就，因此当时在朝的理学集团都为之振奋。这样一件大事是不能略而不论的。

《朱子年谱》（卷四上）绍熙五年秋七月条载：

> 宁宗即位，赵汝愚首荐先生及陈傅良，有旨赴行在奏事。先生行且辞。先是蜀人黄裳为嘉邸（按：即宁宗即位前的王邸）翊善。……一日光宗宣谕云："嘉王进学，皆卿之力。"裳谢，因进

曰:“若欲进德修业,追踪古先哲王,则须寻天下第一等人乃可。”光宗问为谁,对曰:“朱某。”彭龟年继为宫僚,因讲鲁庄公不能制其母云……上(按:指宁宗)问此谁之说,曰:“朱某之说。”自后每讲必问朱某之说云何,盖倾心已久。故履位之初,首加召用。

这段纪事有楼钥《彭公神道碑》及《黄公墓志铭》(《攻愧集》卷九六及九九)为证,可信为实录。这是朱熹终于动心的一个重要原因。初到临安时他有信与蔡元定(1135—1198)说:

至临江,忽被改除之命,超越非常,不敢当也。……又得朝士书,皆云召旨乃出上意亲批,且屡问及,不可不来。又云:主上虚心好学,增置讲员,广立课程,深有愿治之意。果如此,实国家万万无疆之休,义不可不一往。(《文集》卷四四《答蔡季通》第七书)

“得君行道”的兴奋已跃然纸上。所以途中门人问他此行“其道何先”,他断然说:“今日之事,非大更改,不足悦天意,服人心。”(《年谱》同年八月条;并可参看《甲寅行宫便殿奏札》第一、第二两札,《文集》卷一四)新皇帝的知遇,赵汝愚的主持全局,和理学之士布满朝中——这许多最难得的因缘都凑合在一起,激动了他“大更改”的抱负。但《年谱》同年九月丁亥条的记载却更值得重视:

先是先生行至上饶,闻以内批逐首相。(原注:留丞相正出知建康)有忧色。学者问其故。先生曰:“大臣进退,亦当存其体貌,岂宜如此?”(按:详见《语类》卷一二七《本朝一·宁宗朝》)……及至六和塔(按:当已在十月初),永嘉诸贤俱集,各陈所欲

> 施行之策，纷然不决。先生曰："彼方为几，我方为肉，何暇议及此哉！"盖是时近习（按：指韩侂胄）用事，御笔指挥，皆已有端。故先生忧之。

朱熹一叶知秋，已察觉到"大更改"的想法未免过于乐观，这说明他有敏锐的政治感觉。此段有关六和塔的纪事虽极简略，却有无比的重要性。此事不见于任何其他宋代文献，王懋竑断其出于李方子原谱（《朱子年谱考异》卷四绍熙五年九月丁亥条），当属可信，因为这不是后人所能增添的。

朱熹何以与"永嘉诸贤"先在六和塔聚会，而且讨论又极为热烈？此会究属什么性质？经过详细考证以后，我现在完全可以断定，六和塔不是指临安城外的建筑物：它是一个因塔而起的一个通俗地名。原来在六和塔下有一个官方驿站，名为浙江亭，所以宋代文献中"六和塔"与"浙江亭"二名往往可以交互使用。（详见本节之末《附说二：六和塔与浙江亭》）朱熹此行是奉召而来，由官方安排行程，他入都最后一站即是浙江亭驿馆。因此朝士才得以预知他到达的时间和地点，群往迎迓。这样我们便可以断定六和塔之聚是欢迎他入都的盛会。他此来在理学集团中所引起的兴奋也由此可见。

其次，为什么年谱中特指"永嘉诸贤"？难道只有永嘉学派中人才来欢迎他吗？首先我要指出，此时永嘉学人在临安者至少有三位最有名，即陈傅良、叶适和薛叔似（象先，薛季宣之侄）。其中陈傅良年龄最高，声望也最隆，谱中遂以"永嘉诸贤"概括之，故此语绝不应理解为"诸贤"都是永嘉人。那么欢迎队伍中还可能包括哪些人呢？我们自然不能作漫无边际的猜测。但这里恰好有一条材料可以帮助我们解除这层困难。朱熹在绍熙五年年底被逐回建阳考亭以后，曾有与刘光祖一信，向送别诸僚友致意。原书有关部分略云：

别去恰一月矣。……道间忽拜江陵之命，罪疾如此，岂堪复出？不免上奏力辞，计必可得。（中略）“老先生”必且宿留，后便拜状。子寿千里，茂献想时相会。……文叔行后，时得书否？北关之集，风流云散，甚可叹也。（《文集·别集》卷一《刘德修》五。按：此书已详引在第八章之末，兹为讨论方便，节引于此。）

书中“子寿”是彭龟年，在朱熹行前数日充金国送伴使，故云“千里”；“茂献”是章颖，“文叔”是黄度。“老先生”则是陈傅良的绰号。所以知之者，楼钥《陈公神道碑》记他绍熙初年入都曰：

再入修门，须鬓如雪。丞相留公正一见，叹曰：“几年陈君举，尚可使外补耶！”（《攻愧集》卷九五）

叶适《陈公墓志铭》也说：

去朝十四年，至是而归，鬓须无黑者，都人聚观嗟叹，号老陈郎中。（《水心文集》卷一六）

鬓须皆白是傅良容貌上最显著的特色，都人既称之为“老陈郎中”，朱熹自然也可戏称他为“老先生”，虽然他比熹还小七岁。“北关之集”是送别会，朱熹在此书稍后又有与彭龟年信云：

请违后一两日即被斥遣之命。出关恰一月，始能达里门。（《文集·别集》卷一）

可知龟年先朱熹离开临安，已赶不上“北关之集”。但从《与刘德修》书中，我们至少可以推断陈傅良、刘光祖、彭龟年、章颖、黄度诸人大概都在六和塔“诸贤”之内。所以六和塔之会又不止是一个普通的欢迎仪式，而是在朝理学集团的一次政治座谈会。（其中章颖[1141—1218]是汪应辰门人，黄度[1138—1213]是陈傅良、叶适的论学之友。）朱熹此次入局使理学集团的政治结合第一次达到了完整的境地，反映了他们对赵汝愚执政的高度期待。根据他们的乐观估计，汝愚以宗室与执政的双重身份开启了新局面，大规模的革新计划大有立即展开的可能。朱熹本人，如上文所示，也是抱着“大更改”的憧憬而来的。明白了这种心理，我们才能懂得“永嘉诸贤”为什么那样迫不及待，在朱熹征衫未卸之际便赶紧和他进行关于改革步骤的热烈讨论。所以“各陈所欲施行之策，纷然不决”这句最简短的记载却将理学集团的政治动向生动地呈现出来了。试想他们之间如果不存在“得君行道”的共同前提，则“各陈所欲施行之策”又将从何说起呢？正是由于他们已有关于“大更改”的共识，而在具体实践的步骤上则尚未获致协议，所以讨论才会进入“纷然不决”的状态。这条六和塔的史料提供了有关理学集团的整体动态的证据，其价值远非个别性的散证所能比拟的。

朱熹在六和塔集会中虽抱着“彼方为几，我方为肉”的深忧，但是入都就职之初，他的乐观情绪又有所回升。上引《答蔡季通》续云：

> 熹老矣，方学做官，甚可笑。朝从奔走皆非所堪。但叨冒过分，上恩深厚，未敢言去耳。经筵陈说，不敢不尽区区。上意颇相向，但未蒙下问反复，未得倾竭鄙怀耳。君举在上前陈说，极详缓勤恳，其所长自不可及。区区实敬爱之，非但如来教所云也。

这一段话涉及他在侍讲职位上的两个问题：一是他与新皇帝的关系，一是他与陈傅良之间的同事关系。让我分别稍作注释。

关于朱熹与宁宗的关系，资料极少，书中“上意颇相向”一语至少表示开始的时候相当融洽。《鹤林玉露》甲编卷三“庆元侍讲”一条恰可与《答蔡季通》书互证。其言曰：

> 庆元初赵子直当国，召朱文公为侍讲。文公欣然而至，积诚感悟，且编次讲义以进。宁宗喜，令点句以来。他日文公请问，上曰：“宫中常读之，大要在求放心耳。”公因益推明其说曰：“陛下既知学问之要，愿勉强而力行之。”退谓其徒曰：“上可与为善。若举得贤者辅导，天下有望矣。”（按此条亦引于元代刘一清《钱塘遗事》卷三，文字小有异同。）

此条纪事必传自朱熹门人。宁宗在东宫时早已从学于黄裳、彭龟年，宜其能与朱熹有此问答。且考之《经筵讲义》（《文集》卷一五），“求放心”与“勉强而力行”（即“实下功夫”）等说也都一一得到印证，则此一传闻当有一定的事实根据。朱熹向门人说“天下有望”即是他对“致君行道”又产生了新的幻觉。

至于书中对陈傅良的推重，则是为了使蔡元定宽心。以“非但如来教所云”一语推之，可知元定来书必有期待他与傅良精诚合作之意。这自然是因为他在学术上一向对“永嘉事功”与“江西顿悟”同表不满之故。朱熹在答书中不但称赏傅良侍讲精勤，而且明说敬爱其人。则元定的顾虑是多余的。在“致君行道”的大前提下，他完全可以暂置学术异同于一旁，这是他一贯的态度。以前对于陆九渊如此（见第八章论朱熹与陆九渊一节），现在对于陈傅良也是一样。此书

所流露的语气显然是乐观而开朗的。下面这一段与门人的对话也发生在履新之始：

> 初见先生，即拜问云："先生难进易退之风，天下所共知。今新天子嗣位，乃幡然一来，必将大有论建。"先生笑云："只为当时不合出长沙，在官所有召命，又不敢固辞。"又云："今既受了侍从职名，却不容便去。"先生云："正为如此。"又笑云："若病得狼狈时，也只得去。"（《语类》卷一〇七《内任·宁宗朝》）

这是孙自修记甲寅（绍熙五年）所闻，朱熹的神情甚为轻松愉快，而且毫无要辞"侍从职名"的意思。他似乎对于赵汝愚所主持的政局是有信心的。

朱熹任焕章阁待制兼侍讲仅四十天便被逐去，这是人人都知道的事实，毋须赘述。但关于被逐的原因，古今论者大致都归咎于韩侂胄，而于宁宗的作用则往往语焉不详。考李心传跋《晦庵先生罢待制仍旧宫观诰词》引有下面一条资料，最可注意：

> 工部侍郎兼侍讲黄艾伯耆，因对问所以逐先生之骤。上曰："始除熹经筵尔！今乃事事欲与闻。"伯耆恳再三，不已。（《道命录》卷七上）

我认为这条记载应该特别受到重视。王懋竑引洪本旧谱云：

> 会先生急于致君，知无不言，言无不切，颇见严惮。（《年谱》卷四上，绍熙五年闰十月壬午条）

此条必出李方子原本，非后人所能妄增，而恰可与宁宗答黄艾语相印证。“人必先疑，然后谗人”，这位青年皇帝受不了朱熹的严词督责，事事过问，才是他被逐的主因。我们不能低估皇帝本人的意志在这一决定上的重大作用。“急于致君（行道）”才是他不能久于其位的根源所在。

朱熹于绍熙五年十月初入临安，闰十月底离去。这是他“立朝四十日”的全部历程。他此行真可谓“乘兴而来，败兴而返”。经此挫折，他的政治生命才完全终结了。庆元二年以后，他曾这样追忆过当时归程中辞知江陵之命的心境：

> 正卿问：“命江陵之命，将止于三辞？”曰：“今番死亦不出，才出，便只是死。”（《语类》卷一〇七《内任·丙辰后》）

这是他告别宦途的坚决誓词。但是他个人不再涉足政治丝毫也不减少他对“致君行道”理想的坚持，所以在上引《与刘德修》书中，他仍然恳切地说：

> 唯冀……勿忘致君行道之本怀，缉熙光明，以扶庙社，区区至恳。

这绝不是门面话，因为他在同时写给郑侨（乾道五年进士，生卒不详）的一封信中更具体地表达了同一心情。原书云：

> 匆匆去国，深荷眷存。既行之后，又知榻前开陈之力。固知高明非私于某者，然不能不以为愧也。区区舟行，冒寒阻风，昨夕始到三衢，更一二日始遂南去。病躯幸可支吾，皆余庇之及

也。向在长沙,尝得温公《稽古录》正本,别为刊刻,殊胜今越中本,欲俟成书奏御,未竟而来;又欲面奏行下取索,则又未及而去。每念此书,温公所以愿忠君父之志,更历三朝,然后成就。其论人君之德有三而材有五者,尤为恳切,不可不使圣主闻之。不知可以一言及之,行下本州取索投进否?然不必及某姓名,恐罪累之迹延及先贤,反致忠言不得闻达也。(《文集·别集》卷三《郑尚书惠叔侨》)

此书在三衢所写,尚未抵家,故较《与刘德修》书尚早数日,可见他在归途中仍念念不忘怎样"成就君德"。他深知宁宗对他的反感很大,所以要郑侨进呈《稽古录》时不能提及他的姓名。纯从个人关系说,他也不可能对这位青年皇帝存在着深厚的情感。但这里,我们认识到"致君行道"之所以构成理学家的集体意识正因为其中有超越个人的一面。陈寅恪说,儒家纲纪为抽象理想最高之境,犹柏拉图所谓"理型"(Eidos),故以君臣之"纲"而言,"君为李煜亦期之以刘秀"。[1]朱熹被逐后仍不放弃"致君行道",便应作如是观。再就当时的政治形势说,理学集团已显落下风,只因赵汝愚尚未失位,好像还存在着一丝希望而已。朱熹早在六和塔"诸贤俱集"之时已有"彼方为几,我方为肉"之感,此刻岂不知"致君行道"的梦想即将破灭?所以上引诸书毋宁体现了儒家"知其不可为而为之"的精神。朱熹离去的心情想必交织着苦涩与悲壮。他在《与刘德修》书中的最后一句话是:

北关之集,风流云散,甚可叹也。

"北关"是临安北城余杭门的俗称,其地有北郭驿亭,南宋士大夫出都往往由此站登舟,送行的人也在此祖饯。故知此语是指同僚诸贤在

他行前的最后聚会，与五十多天前六和塔之集恰成鲜明的对照。（详见《附说三：灵芝寺与北关》）“风流云散”是描写离情的语言，但也恰好成为“道学散群”的谶语。

通过朱熹一人的经历，从六和塔入都至北关离去，我们看到理学集团怎样在赵汝愚号召之下，为“致君行道”而奋斗不息的一个侧影。同样的，赵汝愚为了不负孝宗的托付，也苦战至最后一分钟。刘光祖《赵公墓志铭》说：

> 且时事杂出而多端，人才暂聚而复散。公自知孤立不可以久，犹汲汲勉主以大有为。是月（按：庆元元年正月）二十有五日，率二府大臣面奏曰：“陛下但欲为寻常之主，今臣等朝夕进呈寻常之事，亦或可以偷安目前。陛下欲建子孙万世之计，必先自立志始。若圣志先定，臣等亦深愿为陛下条当今弊政，次第施行。”公不知小人之计已成，是日用李沐为右正言。沐与侂胄合谋，首论公将危社稷。

汝愚最后一次进言竟与即将弹劾他的言官任命发生在同一天，则结局已不问可知。但幸而《墓志铭》保存了最后进言的主要内容，我们才能断定他确是孝宗晚年革新构想的忠实执行者。他在这里提出了两个政治方案：一个是蹈常袭故，“偷安目前”；另一个则是“大有为”，除旧布新，“建子孙万世之计”。不用说，第一个方案正是自王淮执政以来，官僚集团所谨守勿失的。但第二个方案则体现了孝宗晚年政治部署的基本精神，也是理学集团，包括朱熹在内，愿意投身权力世界和汝愚共同奋斗的主要理由。奏文中“必自立志始”这句话明显地突出了理学家政治思维的特色。朱熹说：“寿皇直是有志于天下”，汝愚希望宁宗“立”的便是祖父的“天下之志”。但祖孙之间已成隔世，

宁宗对这种话是听不入耳的。不但汝愚的政治命运就此注定，孝宗的一切部署和理学家“得君行道”的努力也同归于尽了。

附说一　朱熹“立朝四十日”辨

黄榦《朱先生行状》云：

> 五十年间历事四朝（按：高、孝、光、宁），仕于外者仅九考，立于朝者四十日。（《勉斋集》卷三六）

樵川樵叟《庆元党禁》云：

> 熹以十月辛卯入见，中间进讲者七，内引留身奏事者再，面对赐食各一，在朝甫四十有六日云。

关于朱熹绍熙五年“立朝”时间，向来只有此二说，而《行状》“四十日”之说则为后世所普遍引用，其例至多，毋须详举。在我们通常理解中，大致以“四十”是举成数而言。（如陈荣捷《朱子门人》，台北，学生书局，1982，11页）但以传统“四舍五入”的计法言之，不应舍去六日之多，可知此中必有待发之覆。为了解决这一问题，我曾根据陈垣《二十史朔闰表》，逐日排列，参之朱熹奏状及王懋竑《朱子年谱》，兹将所得结果，简述于下。

《年谱》记朱熹绍熙五年十月己酉“入国门”，这是他从城外浙江亭驿馆进入临安的一天（见附说二），事在十月初二。《庆元党禁》记“十月辛卯入见”即《年谱》所云“奏事行宫便殿”。辛卯为初四日，这

是第一次觐见，尚未就“焕章阁待制侍讲”之职，故《年谱》有“面辞待制侍讲”的记载。但次日壬辰，即初五日，《年谱》云：

> 申省辞待制职名，乞改作说书差遣。

这是朱熹通过尚书省再辞待制职名，有《辞免待制改作说书状》(《文集》卷二三)可证。由于辞请最后未获批准，从朝廷方面说，朱熹任职从十月初五日便已算正式开始了。

朱熹《谢御笔与宫观奏状》云：

> 右臣今月二十一日伏准降到御笔赐臣：“朕悯卿耆艾，方此隆冬，恐难立讲，已除卿宫观，可知悉。”臣衰病余年，不知引退，曲蒙圣造，特赐矜怜。臣无任感恩荷圣，激切屏营之至。谨具状奏谢，伏乞圣照。(《文集》卷二三)

据此，则他的“焕章阁待制侍讲”职位在闰十月二十一日正式解除，任期止于闰十月二十日。从十月初五日到闰十月二十日，恰恰是四十六日。《庆元党禁》的记载，根据在此。

但《行状》“立于朝者四十日”之说是不是约取四十六日为整数而来呢？是又不然。他的《谢御笔以次对系衔供职奏状》云：

> 右臣十月初十日准御前降到御笔一封付臣，令臣勿复牢辞次对之职。臣昨以新除恩命，超躐异常，累具辞免，日望开允。岂意仰勤圣主亲御翰墨，俯赐褒论，令勿牢辞。疏贱小臣分不当得，拜受伏读，不胜恐惧。谨已仰遵圣训，系衔供职外，谨具奏闻，伏乞睿照。(《文集》卷二三)

按:《奏状》中"昨以新除恩命"之"昨"字与"前"字同义,不可作后世"昨日"解,此一用法在他的奏状中屡见不鲜,特予标出,以免误会。据此,则朱熹本人接受待制侍讲的职位实始于十月初十日丁酉。《年谱》也说:

> 丁酉,奉御笔不允,乃拜命,系衔供职。

又《年谱》在壬辰(初五日)至丁酉之间,全无纪事,可知这五天中间他一直在待命,并未就职。所以从他本人的立场说,他是在十月十日才"拜命"的。他对于辞受进退,一丝不苟,故黄榦《行状》必是依照他自己生前的说法从十月十日算起,至闰十月二十日仅得四十一日。举成数言,故曰"立于朝者四十日"。

由此我们可以得到如下的结论:"四十日"与"四十六日"二说分别从不同的计算法而来,前者绝不是后者的"整数"。

朱熹绍熙五年受召入朝,十月初二日入临安,闰十月二十七日,从北关解缆返建阳考亭(见附说三),先后在临安共五十六日。此外尚有一事须附带辨明者,《年谱》绍熙五年闰十月有一条云:

> 戊辰入史院。

其下备引《语类》之文。据《考异》,此条乃从旧本而来。今按之《语类》卷一〇七《内任·宁宗朝》,未见有"戊辰入史院"之记载。戊辰为闰十月十一日,而考之朱熹《辞免兼实录院同修撰奏状一》云:

> 右臣今月十四日准尚书省札子,奉圣旨差臣兼实录院同修

撰者，臣闻命震骇，不知所为。（下略）（《文集》卷二三）

则他人史院当在十四日辛未。旧谱或《语类》即使有“戊辰”的记载，也不可从。王懋竑《年谱》及《考异》均无一字及于此奏状，殊属疏漏。

附说二　六和塔与浙江亭

《朱子年谱》中“及至六和塔，永嘉诸贤俱集，各陈所欲施行之策，纷然不决”，是一段很重要的纪事。但朱熹既已至临安城外，何以先在六和塔与“诸贤”相聚，争论不休？“诸贤”又何以预知他至六和塔的时间而群集于此？此事关系不小，故不避繁琐，详考于下。

潜说友《咸淳临安志》“六和塔”条略云：

在龙山月轮峰，即旧寿宁院。开宝三年（970）智觉禅师延寿，始于钱氏南果园开山建塔，因即其地造寺，以镇江潮。……后废。已而江潮汹涌，荡激石岸，舟楫沉溺。至绍兴二十二年（1152）奉旨重造。二十六年僧智昙捐市钱及募檀越，因故基成之，七层而止。自后潮为之却，人利赖焉。（卷八二《寺观八》）

同书“慈恩开化教寺”条云：

开宝三年吴越王就南果园建寺，造六和宝塔，以镇江潮。宣和毁于兵。绍兴二十二年北僧智昙以衣钵募缘重造，十载始成。隆兴二年（1164）赐今额，有秀江亭、金鱼池。（卷七七《寺观三》）

此两条记载详略互见。其神话部分可以不论，但有两个事实和此处讨论有关：一、塔在龙山月轮峰；二、塔（与寺）重建完成已在孝宗即位以后。六和塔的地理位置既明，我们便不能不怀疑朱熹何以在长途跋涉之余，征衫未卸，即登峰至六和塔与“永嘉诸贤”相聚？特别是朱熹早在淳熙十五年见孝宗时便已患严重的“足疾”，不良于行；孝宗也说：“朕亦见其跛曳。”（《宋史·道学朱熹传》）而且绍熙五年入都，他向宁宗面辞侍讲时也说：

> 独恨病衰足弱，拜起艰难。（《文集》卷二三《辞免待制侍讲面奏札子》）

可知他的“足疾”始终未愈；当面请辞，更不可能打诳语。连“拜起”都有困难的老人，更如何能在几天之前攀登六和塔？更有进者，当时六和塔是很难登的一条路。《咸淳临安志》“六和塔”条引有李宗勉（开禧元年[1205]进士，见《宋史》卷四〇五本传）《题秀江亭》诗云：

> 经行塔下几春秋，每叹无缘到上头。今日登临方觉险，不如归去卧林丘。（卷八二《寺观八》）

秀江亭即在寺内，已见上引“慈恩闻化教寺”条。读了“登临方觉险”之句，我们已可百分之百断定，衰年病足的朱熹绝不可能在下车或解舟之后便立即先登六和塔。然而《年谱》“及至六和塔”之语又将怎样理解呢？考《宋史·留正传》记他绍熙四年因争姜特立事而“出舍于郊”云：

> 正待罪六和塔。

但同书《赵汝愚传》记他庆元元年被劾而出城待罪则说：

汝愚出浙江亭待罪。

这是同一时期发生的宰相辞职“待罪”事件，因此我们必须一考“浙江亭”在何处。周琮《乾道临安志》有一条云：

浙江亭，《祥符旧经》云：在钱塘旧治南，到县一十五里。（卷二《历代沿革·亭》）

“祥符”即大中祥符年号(1008—1016)，则浙江亭至迟在真宗时已存在。施谔《淳祐临安志》云：

樟亭驿，晏殊《舆地志》云：在钱塘县旧治之南五里，今为浙江亭。（卷七《馆驿》。下面并引有白居易等人咏樟亭驿诗，从略。）

晏殊(991—1055)也是真、仁朝人，可知浙江亭原为唐代樟亭驿，宋初才改今名。这使我们确知浙江亭是政府的驿馆，所以宰相可在此“待罪”，以便随时准备离去。但更重要的是吴自牧《梦粱录》的记载：

樟亭驿，即浙江亭也，在跨浦桥南江岸。凡宰执辞免名，出居此驿待报矣。（卷一〇“馆驿”条）

这条资料清楚地告诉我们，南宋有一条不成文的规定，即宰相辞免时期往往“出居”浙江亭“待报”。事实上，这一习惯沿自北宋；北宋宰执辞免都出居汴京城外的观音院“待罪”。（见王明清《挥麈后录》卷六“曾文肃为相首末”条。）考证至此，赵汝愚“出浙江亭待罪”的问题已完全解决了，原来他是在“驿馆”等候皇帝的最后决定。赵汝愚如此，则留正“待罪六和塔”也可类推。这样一来，“六和塔”必须另作理解，但只有两种可能性：第一，“六和塔”其实是指开化寺，留正住在寺里等待消息；第二，“六和塔”已成为塔附近的一个地名的俗称。由于浙江亭在“江岸”，而此“江”只能是钱塘江，则“六和塔”即是“浙江亭”的代号。因此留正也和赵汝愚一样，是在浙江亭驿馆“待罪”。第一种可能性必须假定开化寺如晚清北京的贤良寺，可供官员旅居。但这一假说文献完全无征，不能不放弃。第二种可能性则必须假定浙江亭确在六和塔下不远。“江岸”虽是一个线索，但如此长的钱塘江岸，我们又怎样能断定浙江亭与六和塔的距离呢？然而一个初步的证据居然出现了。周密《武林旧事》卷七引太上皇高宗《德寿宫起居注》云：

> 淳熙十年八月十八日，上诣德寿宫，恭请两殿往浙江亭观潮。

同书卷十又引《张约斋赏心乐事》八月仲秋条云：

> 浙江亭观潮。

张约斋，名镃，字功甫，庆元元年六月罢司农寺主簿，杨万里《诚斋集》卷三九《谢张功父送近诗集》，即其人。（事迹略见周密《齐东野语》卷

三“诛韩始末”、卷二〇“张功甫豪侈”两条及《宋会要辑稿》职官七三之二〇）故此文与《起居注》属于同一时代的作品。由此知浙江亭已成为当时临安名胜之一，上自皇帝下至平民都在八月中旬前往观潮。六和塔既是为“镇江潮”而建，则其地亦必是潮涨最高之处。则六和塔与浙江亭的地理位置已获得初步证实。《德寿宫起居注》同条又提供了第二步的证据。原文有这样一句描述：

> 自龙山以下，贵邸豪民，彩幕凡二十余里，车马骈阗，几无行路。

我们应该记得，六和塔正是建在龙山的月轮峰上。浙江亭恰恰也在龙山之下，则它和六和塔上下相望，已不难推知。但是到现在为止，六和塔之名仍然还没有与观潮发生直接的关系，所以第二种可能最多不过是一种合理的推论而已，还没有达到证实的地步。我们需要第三步的证据才能彻底解决这个问题。这个证据我终于在《梦粱录》中找到了。吴自牧在卷四“观潮”一条说：

> 每岁八月内，潮怒胜于常时，都人自十一日起，便有观者，至十六、十八日倾城而出，车马纷纷，十八日最为繁盛，二十日则稍稀矣。十八日盖因帅座出郊，教习节制水军，自庙子头直至六和塔，家家楼屋，尽为贵戚内侍等雇赁作看位观潮。

这真是一条绝妙的证据，和《德寿宫起居注》的描写配合得天衣无缝。《起居注》的“自龙山以下”即是《梦粱录》的“直至六和塔”；至于一自龙山起，一至六和塔终，则是由于观测的位置恰好相反。更重要的是此处“六和塔”与“庙子头”一样，只能作地名解，绝不可能是指龙山月

轮峰上的镇潮塔。观潮必在最近江水之处,因此沿岸楼屋都为人租作观潮的座位。这一观潮人群绝不可能从江岸向后推移,离潮水越来越远,直到攀登月轮峰为止。"六和塔"一词指塔下沿岸地区,由塔名引申为地名,至此已毫无可疑。因此我们可以心安理得地说,浙江亭位于六和塔地区之内,绍熙四年留正"待罪六和塔"也是在驿馆等候光宗的批旨,与赵汝愚"出浙江亭待罪"先后如出一辙。最后我还可以再增一条有力的旁证。叶适《施公墓志铭》曰:

> 淳熙十五年,知枢密院事施公师点引疾辞位……径出六和塔俟命。(《水心文集》卷二四)

知枢密院事是执政大臣,与上引《梦粱录》"凡宰执辞免名,出居此驿待报"之说全合。"六和塔"即指浙江亭,可谓铁案难移了。这才是永嘉诸贤出城迎迓朱熹而展开论辩的所在。

附说三 灵芝寺与北关

朱熹入临安的经过已考证清楚,他怎样出临安也应该有所交代。我在正文中说,《与刘德修》书中"北关之集,风流云散"一语表达了他对于理学僚友送别会的无限感慨,现在我必须说明这一论断的根据。但他究竟从何处启程,认真讨论起来,则比治理乱丝还要复杂,因为其中不但涉及他在临安四五十天的住处问题,而且也与他离开临安的日期纠结在一起。兹就考证所得,陈述于下。《朱子年谱》绍熙五年闰十月戊寅(二十一日)条引旧谱曰:

> 戊寅，韩侂胄遣内侍王德谦，封内批付下，先生即附奏谢，仍申省乞放谢辞。得旨免谢，出灵芝寺，遂行。

从字面说，“出灵芝寺，遂行”，似乎他离开灵芝寺便踏上回途了。所以我们首先要考灵芝寺在何处，何以他从此寺出发。《咸淳临安志》卷七九《寺观五》云：

> 灵芝崇福寺，在涌金门外。……绍熙元年四月，二年三月、五月，孝宗皇帝数临幸，御小车至斋堂饭僧。坐方丈良久，命主僧法光就寺日施食，月给内帑钱。光遂面湖创堂，扁曰“依光”，中设御座。又塑千手眼观音像，作水陆大斋所于寺之西偏。

据此，则灵芝寺大事扩建恰是朱熹入都前一两年才完成的。那么他在朝四十余日是不是都住在此寺呢？这一可能性是存在的，但也有困难。这一点涉及当时临安寺观的功用及官员和旅客的居停问题，值得略作探索。《西湖老人繁胜录》“混补年”一条记：

> 诸路士人比之寻常十倍，有十万人纳卷，则三贡院驻著诸多。士子权借仙林寺、明庆寺、千倾寺、净住寺、昭庆寺、报恩观、元真观。太学、武学、国子监，皆为贡院，分经入试。每士到京，须带一仆；十万人试，则有十万人仆，计二十万人，都在都州北权歇。盖欲入试近之故也。可见都城之大。

此条本身即为一重要社会与文化史料。但由此可知寺观确可以短期寄居。我曾检查《咸淳临安志》（二五、二六两卷），七所寺观之中，六处在城内，而且有两处是在“礼部贡院”附近（净住院与元真观），只有

昭庆寺似在涌金门外(卷七九“大昭庆寺”条)可证引文中“入试近”的说法是完全可靠的。叶绍翁《四朝闻见录》丙集“来子仪”条云:

> 来子仪与周洪道(按:必大)实布衣交。洪道既为枢使(按:淳熙十一年必大由知枢密事进枢密使),子仪入都访洪道。洪道馆于嘉舍门外表忠观,欲因闲荐之于上,特奏假。

这是大臣可作其访友于表忠观之证。但表忠观是朝廷特为维护吴越王钱氏坟庙而建,与一般寺观又稍有不同,详见苏轼为赵抃(1008—1084)代撰《钱氏表忠观碑》(《经进东城文集事略》卷五五)。由于碑文曾为王安石所激赏(见《碑》末郎晔注引《满真子诗话》),此观也因而特别著名。表忠观位于城南龙山,绍兴间曾重新修建。(《咸淳临安志》卷七五),所以可以招待访客。从以上二例,我们可以假设朱熹有住在灵芝寺的可能。

但这一假设也有不可克服的内在困难。第一,入都考试的士人和偶来一游的访客暂时寄居寺庙,这是不难理解的。朱熹此来则有正式职位,他是准备长期定居在临安的,不可与上引二例混为一谈。第二,他的正式职位是焕章阁待制侍讲,他上任后并建议,每天早晚都进讲。(见《年谱》绍熙五年十月辛丑受诏进讲《大学》条)据斯波信义所重构南宋杭州城市图,宫城在东南角,涌金门则在西边并处于杭州南北的中段。朱熹如从灵芝寺到宫中侍讲,他必须先由西而东横跨全城;然后再折而向南,走全城之半。[2]这样的往返对于六十五岁而又有足疾的朱熹是很难想象的。第三,吴自牧《梦粱录》卷一〇“诸官舍”条云:

> 侍从宅,在都亭驿。

同卷“馆驿”条云：

> 都亭驿在候潮门里泥路西侍从宅次，为馆伴外国使人之地也。

候潮门是杭州东门之一，即在皇宫外东北角，所以淳熙十年八月十八日孝宗伴高宗浙江亭观潮便从候潮门出城。（见周密《武林旧事》卷七）据《咸淳临安志》卷首《皇城图》，都亭驿在皇城之北与候潮门甚近，侍从宅的位置由此可定。朱熹的焕章阁待制正是侍从官，他在《辞免待制改作说书状》中说：

> 熹已仰体圣意，不敢力辞讲筵职事。第以未得进说，先受厚恩，万一异时未有报效，而疾病发作，不可支吾，遂窃侍从职名而去，则熹之愚，死有余罪。（《文集》卷二三）

他既是侍从官，则自应住在皇宫之北的侍从宅，这才可以早晚都入宫进讲。有此三层理由，他立朝四十日似不可能寄居涌金门外的灵芝寺。

第一假设既不易成立，我们也可类比六和塔而立第二假设，即灵芝寺因新经扩建，遽显声名，已成涌金门的代称，故“出灵芝寺”即出涌金门之意。此说亦非无据。何澹《灵芝寺记》云：

> 沿湖古刹相望，以得湖之多为胜。既胜矣，而去城远，则人倦游焉。灵芝附城瞰湖，湖缭其三一，走城闉不百步，都人士足相踵也。（《咸淳临安志》卷七九“灵芝崇福寺”条所引。按：《志》称

何澹为“参政”，则此《记》当作于庆元二年至六年之间。）

寺即在涌金门外不及百步，而游人又如此之盛，则当地人以灵芝寺代替涌金门，也未尝不可能。又《淳祐临安志》卷七“桥梁”节记城西诸桥有“灵芝寺桥”一名，这必是涌金门附近的桥，则“灵芝寺”已成一地名的可能性更增加了。但是我们毕竟找不到像“六和塔”那样的证据，可以断定灵芝寺也变成了小地名。且史学方法不允许滥用类比(analogy)，除非另有文献根据，两个个体事实之间是否有共同性是不能仅靠类比来建立的。所以这第二个假设也不得不暂时放置一边。

最后让我提出第三个假设，以解开“出灵芝寺”之谜。我既发现了“侍从宅”的存在，而朱熹又是所有侍从官中最德高望重的一位，他在任待制期间必住官邸，应该是可以断定的。但是“出灵芝寺，遂行”也是当时的记载，我们也没有足够的理由予以否认或另作别解，那么剩下来的只有一种可能，足以解决这一文献上的矛盾，即他在解除了待制职务后即迁出侍从宅而暂时寄居灵芝寺，然后从灵芝寺启程。这里马上涉及他在辞职后何时从官邸迁至灵芝寺，又何时“出灵芝寺”的时间问题。他在《谢御笔与宫观奏状》及《乞放谢辞状》(均见《文集》卷二三)两件公文中都说“今月(按：闰十月)二十一日”收到御笔除宫观的批旨，我们可以假定这两状都是当天上呈的。《乞放谢辞状》是申尚书省的，必须等候批示可否免去向皇帝辞谢一道手续。所以他从侍从宅迁入灵芝寺似不能早于二十二日。王懋竑考证此事说：

按《文集》(即上引两状)，朱子以二十一日戊寅奉御批，具状奏谢，即申省即放谢辞。奉旨与放谢辞，即已起发前路，听候指

挥。是启行当在二十三四日间也。(《考异》卷四闰十月壬午条)

王氏的推论似甚细致,但未免太紧促,因为他没有想到朱熹有迁出侍从宅的一层曲折,更不知"出灵芝寺"后还有在北关外驿馆候船的一段过程。姑且假定他在二十一日写了上述二状之后于次日即移居灵芝寺,等候尚书省答复,又假定尚书省得状后立刻请示皇帝,这一公文往来最快也需要两三天的时间。依此推算他在灵芝寺收到尚书省"得旨免谢"的回音似不能早于二十三四日。所以我想推后一天,把他"出灵芝寺"定在二十四五日,较为合理。

为了证实第三假设,我最后竟无意中获得了已失之眉睫的绝佳证据,即叶绍翁"庆元党"那条很长的笔记。其中有一句话说:

> 文公之去国,寓西湖灵芝寺,送者渐少,惟平江木川李君杞,独从容叩请,得穷理之学,有《紫阳传授》行于世。(《四朝闻见录》丁集)

此证之所以绝妙,因为它同时解答了两个最具有关键性的疑问:第一,朱熹确是在"去国"时才寄寓灵芝寺的;在此之前他当住在侍从宅官邸,也间接得到了证实。第二,他住在灵芝寺的时间至少当有三天,否则李杞何能"从容叩请,得穷理之学"?虽说势利之交的人已不再来送行,但一定程度的酬酢仍是免不了的。所以上文定他二十二日迁入灵芝寺,二十五日离去,是很合理的推测。由此言之,第三假设已不是假设而应视为事实了。

朱熹在别后与友人信札中曾有一次提及灵芝寺,而且其内容也很丰富,值得稍作检视。《与李季章书》第四通的前半段是他为李季章所写的一幅字及题跋,原文如下:

平生少年日，分手易前期；及此同衰暮，非复别离时。勿言一樽酒，明日难重持；梦中不识路，何以慰相思！

史院同僚饯别灵芝，坐间或诵此言。李季章见谓，平生亦甚爱此，盍书以见赠？予谓"如仆乃知此味，季章未也，胡亦爱此耶?"既而思之，解携之际，但有一人衰暮，便足令满座作恶，乃知隐侯之言犹有所未尽也。因并书以寄，季章以为如何也？（《文集》卷二九）

先说李季章其人。季章即李壁(1159—1222)，父焘为著名的史学巨擘，此时不过三十五岁，故朱熹说他还不到识此诗真味的时候。此书下幅有云："衡阳之讣，闻者伤叹，况吾人相与之厚耶！"此明指赵汝愚之死，可知此书作于庆元二年正月以后，跋语乃回忆一年多以前饯别的往事。

"史院同僚饯别灵芝"一事，可证当时临安的公私宴会在寺庙中举行已成一般风气。吴自牧《梦粱录》卷一九"四司六局筵会假赁"条云：

欲就名园异馆、寺观亭台或湖舫会宾，但指挥局分，立可办集，皆能如仪。

此条记载今得灵芝之宴为例证，更无可疑。朱熹在闰十月十四日曾除命兼实录院同修撰(见《文集》卷二三《辞免兼实录院同修撰奏状》两篇)，所以史院同僚送别乃是公宴性质。然则何以必假灵芝寺设宴？这当然是因为朱熹在此下榻，而又有足疾，不良于行之故。所以即使没有《四朝闻见录》所提供的佳证，此《与李季章书》也已可当作

朱熹行前曾寄居灵芝寺的旁证。他行前既有饯别活动，又有讲学余隙，绝非一二日可了，王懋竑说他二十三四日即启程，与当时实情绝难吻合。

《与李季章书》的重要性尚不止此，它是透露出朱熹临行前心境的唯一文件，此即开端所写的一首诗及跋语。"座间或诵此言"者也许便是他本人，所以季章才向他索书。这是沈约《别范安成诗》（见《文选》卷二〇）；"隐"是沈约的谥号，故曰"隐侯"（见《梁书》卷一三《沈约传》）。无论诵者是谁，此诗恰好表达了他的内心真实感受，则由"如仆乃知此味"一语可定。他此次以"衰暮"之年，败兴而归，正式与政治生涯告别，今后在梦中也不会再入都了。沈诗的苍凉自然使他低徊不已。一个月后他给刘光祖信中所谓"北关之集，风流云散，甚可叹也"，也是同一心境的延续，不过前者偏指个人，后者涉及理学集团的全体而已。史院饯别或即在"出灵芝寺"的前夕，因为诵此诗者很可能由"明日难重持"句而即景触机。

朱熹别后与季章书不下九通（《文集》卷二九共四通，卷三八共五通），起绍熙五年，迄庆元四年，皆斑斑可考。而且书中都涉及时事，毫无顾忌。这里引起一个关于李季章的疑问，不能不借此机会予以澄清。《宋史》因他在开禧时曾为韩侂胄草出师诏，讥其有"附会之罪"（卷三九八《论曰》），何以朱熹先后四五年中对他始终信任不衰呢？李壁虽不在理学集团之内，但当时在朝理学家和他交好者甚多，可于朱熹诸函中见之。他对朱熹尤为敬仰，故宁宗以内批逐熹，他曾提出严厉的批评。他在奏文中说：

> 陛下始初临御，召熹劝讲，闻者无不兴起。盖以熹海内鸿硕，学术醇正，足以辅导圣质，开广德心。……熹日入朝，温恭守道，爱君忧国，造次弗忘，间有论奏，词气忠恳，不失臣子之礼。

> 今在朝甫四旬，得望清光，密输忠欵，未数数也，而命忽中发，不由中书。何陛下始者召之之勤，而今者去之之亟也。祖宗立国，全在纪纲维持，命令必由三省，墨敕专行，乃是衰乱之事。陛下始初清明，岂得效尤侧僻，尽弃家法？（引自真德秀《李公（壁）神道碑》，《真文忠公文集》卷四一）

朱熹之逐，理学集团中人上奏抗论者极多，但出自圈外的反对声音，则以壁此奏最为义正词严。所以我特别引几句在这里，以供参证。大概由于他未直攻韩侂胄，因此才没有受到党禁的连累。真德秀《跋刘静春与南轩帖》云：

> 此静春刘先生（按：清之）与张宣公（栻）帖也。是岁淳熙戊戌（按：五年，1178），眉山参政李公（壁）年甫弱冠，其季今制阃侍郎（埴）十有八年，静春皆以蜀中师表许之。二公果能以文章德业自著，不负所期。静春不惟知之，又属宣公成就之……前修用心，真可敬仰。（《真文忠公集》卷三六）

张栻对李氏兄弟是否曾"成就之"，今不可考，但这也许是李壁敬重朱熹与同情理学集团的一个原因。宁宗嘉定四年（1211）诏书说李壁"处群小横流之中，而有阴扶善类之意；当大权倒植之际，而有密制元恶（按：指韩侂胄）之谋"（《神道碑》引）。大致与事实相去不远。开禧时叶适也有《寄李季章参政》诗（《水心文集》卷七），对他期许备至，更可见其人与理学家之间的关系始终是融洽的。

以上论李壁之事并非全属节外生枝。除了说明朱熹何以对李壁始终不胜其拳拳之意外，我还想借此澄清有关本书下篇的一个主要论点：即理学集团与官僚集团在孝、光、宁三朝交替之际互争政权的

不断激化。这一激化在宁宗即位后达到最高点，李心传所保存的“伪党五十九人”及“攻伪学人”（三十六人）两张名单，大致代表了两大集团向两极分化的最后结果，虽然其中个别人物尚有斟酌的余地。（此二名单皆收入樵川樵叟《庆元党禁》中）但是这绝不意味着当时朝廷上士大夫不归于杨，则归于墨，人人都可以划入两大集团之内。事实上，在位士大夫中仍不乏独立于此二集团之外者，李壁即是一个重要的例子，虽然他的政治同情偏向理学集团一边。另一个典型人物则是倪思（1147—1220）。据叶适的分析，倪思在周必大、赵汝愚执政时期不肯依附理学集团，甚至对人人景仰的朱熹也仅以平常眼光看待，以致引起在位理学家的怀疑。陈傅良、章颖都曾论劾过他。但在韩侂胄权势熏天之际，他也同样不稍迁就，并面叱韩的说客刘德秀曰：“从赵公者皆一时之杰，吾犹不肯轻附，尚尔之从耶！”（魏了翁《鹤山先生大全集》卷八五《倪公墓志铭》所引）叶绍翁也说他“于韩、赵皆无所附”（《四朝闻见录》戊集“科举为党议发策”条）。开禧二年李壁为参知政事，设法召他入朝，正是因为敬重他特立独行的品格。（亦见《墓志铭》）所以我们不能将两大集团的激化无限扩大，误以为“道学结局”后依然在位的士大夫都必然是韩侂胄的党徒。至少朱熹没有如此看待李壁，否则便不会一直和他保持密切的联系了。《宋史》作者致疑于李壁和李心传将倪思列入“攻伪学人”之中，都不免为狭隘的党见所误。全祖望特将倪思从名单中删去，便是有意纠正这一偏见。（见《宋元学案》卷九七）这一点对于本书论旨提出了进一步的澄清，但非正文的结构所能容纳，故附识于此。

朱熹借居灵芝寺的经过大致如上，接着还有“北关之集”的问题。王懋竑《朱子年谱考异》卷四云：

《年谱注》亦分为二条：“有旨除宝文阁待制，与州郡差遣，遂

行;道除知江陵府,辞。"朱子以戊寅奉御批,己卯、庚寅(按:当作"辰")间已行,至壬午乃除宝文阁待制,是亦道涂也。"遂行"二字误,今删去。

前引王氏考证,他断定朱熹在闰十月二十一日(戊寅)奉御批后,二十三四日(庚辰、辛巳)当已启行。此处说"己卯、庚辰已行"则又提前至二十二三日了。可见他对于启程究在何日并无定见,但坚持一个原则,即必在二十五日(壬午)之前。为什么他坚持这一点呢?因为他深信"出灵芝寺,遂行"便是已上回程,壬午(二十五日)"有旨除宝文阁待制,与州郡差遣"也是在途中收到的。他删去此处"遂行"二字是因为朱熹不应"遂行"两次。从字面上说,王氏解决了两次"遂行"的矛盾,似甚精密。但按之朱熹在离去前的实际活动,王氏以"出灵芝寺,遂行"为启程是不能成立的。让我们先引朱熹《辞免宝文阁待制与郡状》中的一段原文:

> 右熹昨者恭奉御笔除熹宫观,续准尚书省札子,奉圣旨与放谢辞。熹即已起发,前路听候指挥。至二十五日晚又准尚书省札子,奉圣旨除熹宝文阁待制与州郡差遣。(下略,见《文集》卷二三)

前已指出,他收到尚书省"与放谢辞"札子最快也要在闰十月二十三四日。状中"即已起发"当指二十四或二十五日"出灵芝寺",但二十五日晚他又收到尚书省传达"除宝文阁待制与州郡差遣"的札子,这时他不可能已在途中。王懋竑似未注意状中有一个"晚"字,以为这是尚书省在二十五日所发的公文。其实"二十五日晚"是朱熹自述收到札子的时间。尚书省不可能在晚上办公,所以札子必是白天赶成,

当晚便送到了他的手中。这时他虽已离开灵芝寺，但必仍在临安城外候船启程。为什么宁宗在二十一日内批与宫观之后，又在二十五日有除待制与差遣之旨呢？这当然是因为此案曝光之后引起轩然大波，朝臣抗议者太多，故皇帝不得不再颁除命，以缓和朝论。《庆元党禁》中有以下一段纪事，恰可补《年谱》之疏：

> 二十一日侂胄使中使王德谦封内批以授熹，熹即附奏谢，遂行。二十二日给事中楼钥封还录黄，舍人邓驲面奏，乞留熹，上许除京祠，已而不下。二十三日起居郎刘光祖又言之。二十四日中书舍人陈傅良再封还录黄。二十五日有旨，除熹宝文阁待制与郡，刘光祖再上疏留行，不报。楼钥再封还录黄。二十七日有旨，已降指挥。

此段第一句中“遂行”两字不可能指二十一日当天便离开临安，上面已分析过了；故它或指迁出侍从宅，或指数日后从北关启程。但重要的是二十二日起朝臣一系列的挽留活动，这必在朱熹尚未成行之前。其中“二十五日有旨，除宝文阁待制与郡，刘光祖再上疏留行”一语，尤为当天他仍未登舟的确证。否则光祖为何能在他已去之后，尚“上疏留行”？所以我在上面所提出的第三个假设，得到《庆元党禁》此条的支持，已可视为初步证实了。只有如此，“史院同僚饯别灵芝”、“出灵芝寺”、“北关之集”和“二十五日晚又准尚书省札子”，这四件事才能一一安排进他从被逐至启程的时序之内。因此他登舟最早也要在二十六日，甚至可以迟到“已降指挥”的二十七日。

那么二十五日晚朱熹究竟身在何处呢？我现在可以比较有把握地回答：他在临安北关之外的驿馆中。《梦粱录》卷七“杭州”条云：

> 城北门者三：曰天宗水门；曰余杭水门；曰余杭门，旧名“北关”是也。盖北门浙西、苏、湖、常、秀，直至江淮诸道，水陆俱通。

《咸淳临安志》卷一八“城郭·城北”条也说：

> 余杭门，俗呼北关门。

北关外是水陆交通最繁盛的地方，所以也设有官方驿馆。《淳祐临安志》卷七“馆驿”条（《咸淳临安志》卷五五同）云：

> 北郭驿亭，旧在余杭门外北郭税务侧。

当时一般高级官吏请辞也往往在驿馆住下以待朝命，正如宰执之在浙江亭。楼钥《黄公（裳）墓志铭》云：

> 书再上不报，即移疾关外，待命兼旬。闻孝宗遗诏，亟入临。（《攻媿集》卷九九）

魏了翁《倪公（思）墓志铭》亦云：

> 章司谏（颖）劾公……不报。公出关待命。上不得已，畀以近郡……未行，六月孝宗升遐，宁考受内禅。（《鹤山先生大全文集》卷八五）

这两件事都发生在朱熹出关前五六个月。所谓“出关待命”即在北郭驿亭等候朝廷决定，正如留正“待罪六和塔”其实是在浙江亭待

旨，此点绝无可疑。“出关”则是出北关的简称，朱熹《与彭子寿书》云：

> 请违后一两日即被斥遣久命。出关恰一月，始能达里门。(《文集・别集》卷一)

此书作于庆元元年初，尤为“出关”即出北关的确切内证。

所以朱熹出灵芝寺后，并未立即上路，而是先到北关外的北郭驿亭住一日或二日，等待官船。(他此次“舟行”，已见正文《与郑尚书惠叔》书)我们不清楚当时驿舟运作的实况，但可以断定必须事先接洽安排，绝不可能说走便走。俞文豹《吹剑录》(初录)云：

> 李文简焘(1115—1184)除侍读，赋诗曰：“明年七十吾归矣，预置北关门外船。”至冬一疾不起。

这是北关门外船必须“预置”的明证。朱熹此行仓促，在驿馆候船一两日是不足为异的。有两个坚强的理由使我们作此推测：第一，他在二十五日晚收到了尚书省札子，这只有在北关外驿馆才可能。如已舟行一日或两日，我们不能想象有何快船可以赶得上他，何况这又不是一件十分紧急的公文！这可以解释为什么旧谱在“有旨除宝文阁待制，与州郡差遣”之下有“遂行”两字。他二十五日晚在驿馆收到公文，第二或第三天启程，这便与“遂行”的记载完全吻合无间了。王懋竑删去此二字是错误的，因为他不知道有北关的曲折，误以为“出灵芝寺”即是“已行”。第二，朱熹《与刘德修》书中“北关之集”必是指同僚饯别的宴会。他在灵芝寺已接受了“史院同僚饯别”，与他关系更深的友生如刘光祖、陈傅良、章颖等人不可能反而没有饯别的集会。

但是由于时间紧迫，所以这个集会改在北关候船期间举行。他如果不在驿馆住一两天，而在“出灵芝寺”后即匆匆上船，“北关之集”便不可能了。而且北关外的饯别集会在当时往往有之。孙逢吉绍熙二年九月以国子司业求去，楼钥《孙公神道碑》记其行云：

> 两学之士数百人，出祖关外。人谓中兴以来才一再见。(《攻愧集》卷九六)

“祖”即“祖饯”。这是特大规模的饯别宴，所以时人诧为少见，可知人数较少的小规模祖饯在北关外驿馆中则是屡见不鲜的。这条证据可以帮助我们确定“北关之集”的性质。基于以上两个理由，我判断朱熹至少在绍熙五年闰十月二十五日晚仍住在北关外的北郭驿亭，他大概是二十六或二十七日登舟的。

最后我要严肃地指出，“出关”是南宋政治文化中一个应受特别注目的现象。当时在朝中受挫而去的人对于“出关”都不免别有滋味在心头。姜特立在光宗即位之初被留正逼走，陆游便有《奉送出关二首》，他也和了两首。更值得玩味的则是他的《出关》一诗。诗云：

> 宦路崎岖阅岁华，更无佳思发诗芭。出关便有山林兴，续稿从今渐有涯。(见《梅山续稿》卷二)

细读《梅山续稿》，特立的“山林兴”实远不敌他对“宦路崎岖”的依恋，事详下章，但“出关”在他心理上构成了两个世界之间的分界石，则是十分真实的。朱熹也说：

> 爰自戊申之夏，狼狈出关，杜门空山，盖已无复当世之念矣。

(《文集》卷二九《与留丞相》)

戊申即淳熙十五年,这里回忆的是他被林栗与"王党"联手逐出临安的一段往事。但是他经不起"致君行道"的诱惑,终于又有第二次的"狼狈出关"。看了这几句话,再与姜特立的《出关》诗作一对照,我们也许能够接触到他感叹"北关之集"的深处。

三、孝宗晚年部署之二——擢用理学型士大夫

周必大、留正、赵汝愚三位宰执都是孝宗晚年亲手选定的,他们不但都与理学集团合作得相当融洽,而且也都各尽所能地执行了孝宗的革新计划。这是一个深谋远虑的安排,我们在上一节中已尽力予以论证。现在我们要更进一步阐释另一密切相关的现象,即孝宗自决意内禅时起,同时也亲自擢拔了不少重要的理学之士,后来在光、宁交替的五六年间发挥了关键的作用。这也出于刻意的部署。下面让我们先依时序罗列事实,再作分析。

《宋史》卷三九七《薛叔似传》云:

> 时(按:淳熙十五年正月)仿唐制,置补阙、拾遗,宰臣启:拟令侍从、台谏荐人,上自除叔似左补阙。叔似论事,遂劾首相王淮去位。

周必大《思陵录(下)》,淳熙十五年四月庚寅条载:

> 予奏:"礼部阙官,莫差人权否?"上曰:"祔庙后尤袤当迁。"因问:"有何阙?"予奏:"适正说礼部。"上曰:"既有学问,便当用。

> 张体仁亦当迁。”(《文忠集》卷一七三)

《思陵录》此条是重要史料,可证尤袤与詹(张)体仁两人是孝宗特别指名要予升迁重用的。此录淳熙十四年十月壬申还有一条特别关于尤袤的记载:

> 至是(上)复问:“谁可为太常?”予奏:“论学问该洽,无如尤袤,亦尝议定。但其人短小,众人恐前导时不轩昂。”上曰:“此不须管,顾学问如何耳。堪其任则用之。”(《文忠集》卷一七二)

尤袤差一点因为是矮子而失去太常少卿的除命,这是我们以前所不知道的。六个月后孝宗指名“尤袤当迁”,自然与必大的推荐有关。内禅前孝宗因已与尤袤面谈过,更赏识他了,所以任命他兼权中书舍人并兼直学士院,专门负责内禅的“制册”工作。(见《宋史》卷三八九本传)但孝宗曾自动指名要升迁詹体仁一事,叶适《詹公墓志铭》、真德秀《詹公行状》和《宋史》本传都未提及,故《思陵录》的记载尤为可贵。

楼钥《黄公(裳)墓志铭》曰:

> 除国子录。未几,太夫人不幸,宰相以阙官进拟。孝宗怪问:“黄裳何在?”因奏其故,特赐钱七十万。甫除丧而趣召。既至,太上(按:指光宗)已登极。(《攻愧集》卷九九)

此事《宋史》本传失载,赖有楼《铭》透露出黄裳在孝宗心中的重要地位;他显然是孝宗晚年部署中不可缺少的一环。“趣召”当在十五年年底,所以他重返都门时光宗已即位(十六年二月)。他初来时除太

学博士，进秘书郎，稍后又迁嘉王（按：即后来的宁宗）府翊善，为皇子讲书。《宋史》本传记孝宗语嘉王曰："黄翊善至诚，所讲须谛听之。"（卷三九三）可见他退位之后仍然密切注视着黄裳的活动。

与黄裳见召的情形相类似的还有刘光祖。上节开端所引真德秀《刘阁学墓志铭》特别强调光祖为"孝宗所擢以遗后人"的"天下第一流"。所以关于此点已毋须再说。《墓志铭》又说：

> 俄以忠定荐，召。至则光宗已践祚矣。

这句话虽简短，却包含了两个重要事实：第一，他是赵汝愚推荐的；第二，孝宗召他在内禅前不久。

最后一例是罗点。孝宗对他赏识很早也很深，但这里我们只涉及孝宗在内禅前为他所作的安排。袁燮《罗公（点）行状》载：

> （淳熙）十五年二月，召赴行在，天子见公，甚喜。（中略）除户部员外郎，五月兼太子直讲。（中略）十月迁起居舍人，避祖讳（按：他的曾祖名"起"），改太常少卿，兼侍立官，直前奏事。（《絜斋集》卷一二）

这一年年底他临时奉使浙西赈荒，十六年正月周必大有《与浙西罗春伯》一札曰：

> 某自闻召命（按：指除左相而言），念欲驰问，而短才疲于应务，竟尔未暇。兹勤诲牍，感悚无已。迩日台候复何如？大著力行所学，悉意赈恤，使一道黎庶当歉岁而无流殍，阴功阳报，自应入仪禁近，况主知素厚，人望攸归者乎？即遂吾言，更不忉怛。

惟几善爱，以对天宠。(《文忠集》卷一九八《札子十》)

必大此札所传达的基本上是孝宗的旨意，“主知素厚”、“天宠”等语即其明证。《行状》说：

(淳熙十六年)二月，光宗即位，迁中书舍人。

这当然是必大以首揆的地位执行太上皇事先交付下来的任务。

以上我们从不同的史料中找到六例，都是孝宗在淳熙十五年一年之内亲自指名擢用的理学阵营的成员。其中只有尤袤(1127—1194)一人年逾六十，其余如薛叔似(1221年卒)、詹体仁(1143—1206)、黄裳(1146—1194)、刘光祖(1142—1222)四人当时都在四十多岁的盛年，罗点(1150—1194)最年少，还不到四十。此外孝宗在同一年还特别选拔了两个人，由于不同的理由，我没有将他们包括在名单中。第一是许及之(隆兴元年[1163]进士，1209年卒)，他是和薛叔似同时由孝宗“自除”的左拾遗；攻王淮去位，他是有功的。光宗以后他转而投靠了职业官僚集团，成为反“道学”的有力分子，但在淳熙十五年他确是依附在周必大门下的。第二是朱熹。他被除为兵部郎官，是孝宗有意留他在中枢，但受阻于林栗的弹劾。如果加上许、朱，则孝宗此年先后亲擢的人选竟达八例之多。我曾遍检有关史传，绝未发现孝宗在淳熙十五年前有过类似的举动。真德秀说孝宗擢“天下第一流”人才“以传圣子神孙”，确是有据之言。从本章的观点说，这正是他退位前政治部署的绝好证据。一二孤立之例可以出于偶然，但大批同质事象集中在短时间出现，则指向一个有目的的设计。孝宗亲擢理学之士和他安排周必大、留正、赵汝愚执政显然是互相配合的行动。

前文指出，孝宗退位前所亲自擢用的六人都出于理学集团。但此六人在哲学史或思想史上是绝对找不到的。以下我将逐一澄清他们与理学的关系。限于篇幅，所论力求精简，但取足以证成论旨，并非为每人作一篇思想提要，这是必须声明的。

一、尤袤 《宋史·尤袤传》(卷三八九)曰：

> 袤少从喻樗、汪应辰游。樗学于杨时，时，程颐高弟也。方乾道、淳熙间，程氏学稍振，忌之者目为道学，将攻之。

以下是他极力向孝宗为"道学"辩护的话，已引在上篇第七章"朱熹时代的党争"节中，兹不重出。《宋元学案》将他列在《龟山学案》(卷二五)中完全是根据师友渊源。其实他在南宋并不以理学著称，而是与杨万里、范成大、陆游齐名的诗人。但由于早年的理学熏陶，他与同时理学家如朱熹、陆九渊都保持着长期的友好关系。朱、陆两集中都有给他的信，兹不具引。他的诗文早已散失，今本《梁溪遗稿》不过是一些偶存的佚篇而已。但即便在这一点点残简中，便有三篇与朱熹有关：第一是《送朱元晦南归》诗(卷一)，对于白鹿洞讲学颇致推挹。第二是淳熙八年《朱逢年诗集序》，逢年名槔，即朱熹之叔。《序》末云：

> 先生有兄曰韦斋……韦斋之子南康使君，今又以道学倡，其诗源远而流长，信矣哉！(卷二)

这两篇作品都写在他与朱熹共同推行荒政的时期，其时他提举江东常平，熹则知南康。第三是《与吴斗南书》：

> 顷得吕东莱所定《古易》一篇，朱元晦为之跋，当以版行，乃与左右所刊吕汲公《古经》无毫发异，而东莱不及微仲尝编此书，岂偶然同耶！（同上）

朱熹《答尤尚书袤》（《续集》卷五）与他讨论程门弟子事迹及张栻文集甚详细，可见他平时对理学家著作是密切注意的。吴斗南名仁杰，以治《易》与《汉书》知名当世，但也是理学界的一员，与朱、陆同为论学之交。陆九渊曾和他讨论《易》与“理”的关系（《象山集》卷一五《与吴斗南》）；朱熹更劝他“且收拾身心，向里作些功夫”（《文集》卷五九《答吴斗南》第四书）。所以尤袤虽不专治理学，生平过从最密的则多为理学家。至于他在政治立场上属于理学集团，前面已屡屡提及，无须再说了。

二、薛叔似　《宋史》（卷三九七）本传说：

> 叔似雅慕朱熹，穷道德性命之旨，谈天文、地理、钟律、象数之学，有稿二十卷。

但薛季宣是他叔父，他应该算是永嘉之学的传人。他在太学进修的时期，季宣有《答象先侄书》云：

> 尚须力自勉励，毋以时学而小之。得失付之于天，务为深醇盛大，以求经学之正。讲明时务，本末利害，必周知之；无为空言，无戾于行，则前辈之事，何远之有？（《浪语集》卷二五）

他早年曾得叔父的训诲，此为确证。但是他并不存门户之见，除朱熹之外，他与陆九渊也颇多学问上的交流。九渊前后给他写过三封信，其中之一专门讨论当世学人与王安石之学。(《全集》卷一三《与薛象先》)从语气看，他们似相知甚深。叔似早在太学时期也与杨简(1141—1226)订交，并向叔父季宣郑重推介其人。季宣《抵杨敬仲简》云：

> 某景向有年矣。侄子每自庠序归省，辄能具道问学之妙，行谊之美，及所以提诲之甚宠。顾以未尝识面为恨。(《浪语集》卷二五)

这封信也充分反映出叔似求道心切，转益多师的性格。朱熹向不轻易称许人，他在《答陈同甫》第十二书中说：

> 不知象先所论与此如何？向见此公，差强人意，恨未得款曲尽所怀耳。(《文集》卷三六)

这算得上是很高的评价了。

三、詹体仁　叶适《詹公墓志铭》说：

> 公少从建安朱公学，得其指要。已而遍观诸书，博求百家，融会通浃。(《水心文集》卷一五)

叶适与体仁为至交，其言必信。真德秀《詹公行状》曰：

> 父慥弱冠有异材，乡举第一，与五峰胡先生（宏）、屏山刘先生（子翚）游，相好也。（《真文忠公集》卷四七）

据《宋史》本传，德秀早年游于其门（卷三九三），则所言自是第一手证据。体仁既出自理学之家，又是朱熹门人，他的理学家身份已不必再有所论证。但是在朱熹门人中，他具有两点特色，却不能不为之拈出。第一是他卫护师门的情绪十分强烈。淳熙十三年陈亮致朱熹书云：

> 比见陈一之国录，说张体仁太傅为门下士，每读亮与门下书，则怒发冲冠，以为异说；每见亮来，则以为怪人，辄舍去不与共坐。（《陈亮集》增订本，邓广铭点校，卷二八《又丙午复朱元晦秘书》）

前引周必大不满朱熹门人的话，不知是不是与他有关。朱熹答书却无一字责及体仁，但以“是非毁誉，何足挂齿牙间”一语敷衍过去。（《文集》卷三六《答陈同甫》第十一书）第二是他的政治活动能力最强，朱熹与权力世界之间的沟通，他往往发生媒介作用。如前章之末引《答刘晦伯》书即一显例。林栗攻击朱熹“妄意要津，门生迭为游说政府”（见《道命录》卷六所引劾状），虽必有夸张，恐怕多少与体仁有点关系。《语类》记蔡元定被捕事云：

> 闻蔡留邑中，皆詹元善调护之。（卷一〇七《内任·丙辰后》）

这是他的政治活动本领的一种表现。朱熹淳熙十一年与陆九渊

书云：

> 元善爽快，极难得，更加磨琢沉浸之功乃佳。（引自《象山全集·年谱》）

我可以毫不迟疑地说，在“外王”领域内，詹体仁是朱熹的最重要和最出色的门人。

四、刘光祖　真德秀《刘阁学墓志铭》论光祖的学术取向曰：

> 尝谓苏、程二氏之学，其源则一，而用之不同，皆有得于经术者也。又道学之论方哗，人谓公师友眉山，非为伊、洛地者。公独反复恳叩，为上言之。盖将协和朝廷，调一议论，培宗社之脉，厚荐绅之风。推公此心，使当元祐时，必能销洛、蜀之争；使获用于庆元，必无党论排轧之祸。（《真文忠公文集》卷四三）

这一段记述抉出了他的学术真源。他是蜀人，早年从苏学入门是极其自然的。“师友眉山，非为伊、洛地者”一语即在点出他最初属于“苏学”，而非“程学”的系统。关于这一点，他在震动一时的《论道学非程氏私言疏》中也有清楚的陈述。他说：

> 臣本蜀人，为学自有原本；介在朝序，与人亦无亲疏。但以终岁之私忧，首为明主而别白。方今道学，伊、洛为宗，实非程氏之私言，出于《大学》之记载。《大学》之教民，明德为先，其间举诗人之言，遂有道学之目；曰如切如磋者，道学也。然则臣所谓以居仁由义为道，以正心诚意为学者，又在于切磋之、琢磨之。（《道命录》卷六）

“为学自有原本”是自道其苏学背景，以“道学”出于《大学》而“非程氏之私言”则是表示他尊重“道学”并不等于归宗程学，也不偏袒程学。正如真德秀所云，他的目标是“协和朝廷，调一议论”。因此他将元祐时代互不相容的苏学与程学解释为“其源则一，而用之不同”，并且统一在“道学”概念之下。他将“道学之目”溯源于《大学》“如切如磋者，道学也”一语，显然是望文生义或断章取义（参看朱熹《四书集注》关于此句的解说）。但这是他的策略，旨在尽量扩大“道学”二字的包容性，以配合他所谓“以居仁由义为道，以正心诚意为学”的新解。所以此《疏》显示出他的思想的双重性，一方面他的基本出发点仍是北宋儒学的“治道”传统，另一方面他又充分接受了南宋理学的洗礼，公开承认“方今道学，伊、洛为宗”的大原则。赵汝愚称他的谏疏“激烈似苏文忠（轼），恳恻似范太史（祖禹）”（真德秀《墓志铭》），这是他继承北宋儒学的一面；他大张“道学”之军，又为朱熹作有力的辩护（见《乞留朱熹札子》，《宋代蜀文辑存》卷六九），则是他认同南宋理学的一面。朱熹绍熙二年十月十二日《与留丞相书》云：

> 去年刘副端初除抗论，震动朝野，善类相庆，而熹独忧之。（《文集》卷二八）

可证《论道学非程氏私言疏》的影响之大。朱熹之“忧”则在敌党势力浩大，俟后再论。

最后我要指出，光祖一瓣心香终在苏轼。他晚年说：

> 予生平于处事则疏，处祸福则勇。每见东坡胸中，未尝依倚一物，心窃慕之。（《墓志铭》）

苏轼的超脱精神颇得力于平生与道士、禅师常相过从，不尽出于儒家。光祖对于老、释也持比较开放的态度，因此曾为三教划分畛域。（见《大雄寺记》，《宋代蜀文辑存》卷七〇）孝宗欣赏苏轼远在程颐之上（见《四朝闻见录》乙集《洛学》，已引于第七章），其故或亦在此。至于孝宗与光祖之间君臣相契是否也与此有关，则文献无征，只可存疑。

《宋史》本传和《宋元学案》卷七九《刘后溪先生光祖》论及光祖之学全未得其要领，但是他的议论对于南宋"道学"概念的演变确实提出了新问题，不容轻忽。以上析论极为简略，不过初引端绪而已。

五、黄裳　《宋史》（卷三九三）本传末云：

> 有《王府春秋讲义》及《兼山集》，论天人之理，性命之源，皆足以发明伊、洛之旨。尝与其乡人陈平父兄弟讲学，平父，张栻之门人也，师友渊源，盖有自来云。

全祖望修本《进士陈平甫概》云：

> 陈概，字平甫，普城人也。乾道进士，对策慷慨，魏艮斋（按：掞之[1116—1173]，见朱熹《魏公墓志铭》，《文集》卷九一）读而奇之，告以"君乡有张敬夫者，醇儒也"，先生遂以书问学，与兄栗同刻志于圣贤之道。予读《南轩集·答平甫书》（按：《南轩集》答陈平甫有二书，分见卷二六及三〇）及所作《洁白堂记》（按：见卷一三），盖友朋之列。其时蜀士除宇文枢密外（按：名绍节，卒于1213年，《宋史》卷三九八有传），尚未有从南轩游者，平甫请益

> 最先。自是范文叔(仲黻)、范季才(荪)始负笈从之,则皆平甫倡导之功也,而《宋史》竟以平甫为南轩门人,或者请益既久,遂执弟子之礼乎?平甫之官爵,无从考见,而兼山黄氏之源流实由此出。(《宋元学案》卷七二《二江诸儒学案》)

全氏考张栻之学入蜀甚详,但于陈概为门人一事略有疑问。楼钥《黄公墓志铭》曰:

> 左史刘公光祖状公之行。

则《宋史》本传除楼氏《墓志铭》外,亦必曾参考刘氏《行状》。真德秀《刘阁学墓志铭》曰:

> 公于文章不事雕缋,而浑厚正大之气实似其为人。诗尤清婉,南轩先生张栻一见所赋,大奇之。

则光祖也与张栻有渊源。《宋史·黄裳传》此节史源当在《行状》。但《行状》久佚,今已无从质言之。总之,蜀士刘光祖、黄裳崇敬朱熹最先大概都由于张栻的关系(按:栻原籍广汉,亦蜀人)。楼氏《墓志铭》记黄裳语光宗曰:

> 臣伎止此。朱熹四十年学问,陛下宜收召,使备僚属。

此语可与前引《朱子年谱》中黄裳"天下第一人"之说互证。朱熹对黄裳也称许备至。《语类》载:

先生闻黄文叔(裳)之死,颇伤之,云:"观其文字议论,是一个白直响快底人,想是懊闷死了。言不行,谏不听,要去又不得去,也是闷人!"(卷一三二)

《语类》又记朱子的话:

近世士大夫忧国忘家,每言及国家辄感愤慷慨者,惟于赵子直(汝愚)、黄文叔见之耳。(同上)

六、罗点 袁燮《罗公行状》曰:

公……摆脱凡陋,刻意讲学,结交英俊,每以追蹑前修自励。两贡于乡,淳熙二年(1175)进士甲科。……对策曰:"(前略)儒者之道,必尚仁义,必缓功利。仁义之效迟,功利之效速;人情厌迟而喜速,所以舍彼而取此。然久而后成者,又不可以遽坏;旦暮可获者,不足以久安。(下略)"(《絜斋集》卷一二)

罗点成长在理学最发达的时代,早年"讲学"自然是二程一派的思想。对策以仁义与功利对比为说,即是发挥二程以来所强调的"正其谊,不谋其利;明其道,不计其功"(董仲舒语)。这是理学家的共同信条(见《程氏遗书》卷九《二先生语九》及卷二五《伊川先生语一一》)《行状》末又说:

或勉以偶俪诗歌之作,则曰:"吾方笃志于致君泽民事业,奚以是琐琐者为哉!"

这尤其是受了程颐以诗为“闲言语”的影响。(见《程氏遗书》卷一八《伊川先生语四》)淳熙十五年陆九渊《与罗春伯》书云：

> 卿来相聚，不为不久，不能有以相发，每用自愧。属阅来示，尤为惕然。宇宙无际，天地开辟，本只一家。往圣之生，地之相去千有余里，世之相后千有余岁，得志行乎中国，若合符节，盖一家也。来书乃谓“自家屋里人”，不亦陋乎？(《全集》卷一三)

“自家屋里人”是罗点来书中语，指林栗攻朱熹事，已引于第九章“周必大与理学家”节中，不再赘述。九渊此书责备罗点很严厉，足见他们之间交谊之深。考两人行踪，自淳熙十年至十三年，前后三年同在临安，故书中有“相聚不为不久”之语。罗点少于九渊十一岁，但他们是朋友关系，而非师弟。绍熙二年九月陆九渊赴荆门任后又有《与罗春伯》书云：

> 今时仕宦书问常礼……拙钝之质，乃今尚有缺典。……所恃群贤必不以此督过。万一致简慢之疑，更赖故人有以调护之。(同上卷一五)

“故人”之称明是平辈论交语，《宋元学案》(卷五八)定罗点为“象山学侣”是可信的。罗点曾受九渊影响，应可断言，但史料不足，已难论定。可注意者罗点很强调“心”的主宰作用。《行状》言：

> 或谓天下事非才不办。公曰：“亦当先论其心。学术正而才不足，所谓心诚求之，虽不中不远矣。心则不正，才虽过人，非真

才也。”平居讲贯，博取诸人，至于进退出处之大义，则心自决之。

真德秀跋《罗文恭公奏议》云：

> 宁宗初，众贤盈进，而文恭号称巨擘。《正心》一疏，蔼然仁义之言，视子程子庶几亡愧。（《真文忠公集》卷三五）

袁燮《罗公行状》记：

> （绍熙五年）六月拜端明殿学士、签书枢密院事。公谓上初临御，宜讲其所先入，历陈持心、守正等凡十事，请退朝之暇，时与大臣坐而论道，或召侍从、台谏从容论说，日轮讲官二员，便殿赐对。

这大概便是所谓“《正心》一疏”，可惜《行状》与《宋史》（卷三九三）本传都未载此疏一字，无可深论。魏了翁（1178—1237）《罗文恭公奏议序》曰：

> 余尝考公岁阅，繇馆学至枢府财（才）十余年耳，而论奏百数十，大义炳炳……呜呼！是卷卷者，谁实使之？心者，人之神明，其于是非邪正之辨，较若白黑，不容以自欺。……凡以事其心焉耳矣。事其心则事天也。（《鹤山先生大全文集》卷五四）

魏《序》始终环绕一“心”字为说，必是受奏议文字的感染而来。真德秀持程、朱立场，又易“持心”为“正心”，所以说罗点“视子程子庶几亡愧”。其实我们也许更应该说他“视子陆子庶几亡愧”。

以上就孝宗晚年亲擢的六人，一一考定其理学的背景。分别地看，他们六个人的学术或思想取向都各具特色，根本无法纳入任何一个抽象的模式之中。但是他们显然具有两点共同的特征：第一，他们都承认南宋理学代表了儒学的最新发展。由于年辈不同，尤袤与其他五人对于理学的态度也略有区别。他对伊、洛之学的信仰程度虽不易断定，但积极肯定其价值则毫无可疑。因此在紧要关头他不辞公开出头为“道学”作强有力的辩护，并且明白指出“道学”群中拥有大批“贤人君子欲自见于世”者。（见《宋史》本传）其余五人则都可称之为理学的信徒；他们不但在这一方面的造诣都很深，而且对当时理学宗师如朱熹、张栻、陆九渊等人也十分景仰。第二，用罗点的语言说，他们都“笃志于致君泽民事业”。这本是儒家一贯的政治理想，在北宋已有卓越的表现，但在孝宗时代则主要由理学家继承了下来。大体上说，他们在中枢则强调“致君行道”，在地方则力求“泽民”，上章论陆九渊与刘清之已及此义。所以“致君泽民”作为一普遍原则言，理学士大夫并不因学派或年辈而有不同。尤袤在“致君”方面固与其余五人无别，在“泽民”方面更有值得称道的成就。他在高宗时代初为泰兴县令便“问民疾苦”；淳熙时知台州则“民诵其善政不绝口”；提举江东常平则推行荒政于诸郡，蠲免贫户租税，“民无流殍”。（均见《本传》）这些记载并非虚词溢美，我可以举出直接证据来支持它。淳熙九年陆九渊《与陈倅》第一书云：

尤丈近去敝邑三虎，亦快哉！此亦仁者之勇也。

《与陈倅》第二书更有具体的报告：

近数得尤丈书，敝邑三虎，已空巢穴，不胜庆快。得乡人书

与家书,备报田亩闾巷欢呼鼓舞之状。此数人虽下邑贱胥,然为蠹日久,凡邑之苛征横敛,类以供其贿谢囊橐。与上府之胥吏缔交合党,为不可拔之势。官寺囚械之具,所以禁戢奸恶,彼反持之以劫胁齐民,抑绝赴诉之路,肆然以济奸饱欲,是岂可纵而弗呵乎?……二三贱胥,至能役士大夫护之如手足之捍头目,岂不悖戾甚矣。(《全集》卷七)

这时尤袤任江南西路转运使(亦称"漕帅"),所以能泽及抚州金溪。九渊所得乡报与家书断无不可信之理。尤袤的吏治风格即此可知。他自己在文学作品中也留下了痕迹。《淮民谣》是他知泰兴县时所写的诗篇,确当得起"为民请命"的评语。[3]

以上并不是特别表彰尤袤一个人的吏治成就,而毋宁是以他为典型,说明当时理学家在外任时所展现的共同政治取向——即怎样致力于"泽民事业"。由于他的活动已得到第一手史料的证实,我们可以放心地运用他的实例。在上列其他五人中,薛叔似、詹体仁、刘光祖和罗点也都有过与尤袤相同的外任经历,并且也都留下了相同的"泽民"记录,这是很容易在他们的传记资料中查证的,我不必一一征引原文了。在第九章开始时,我曾引李韶的证词:淳熙时期他"犹及见度江盛时民生富乐,吏治修举"。如果这个证词有几分可信,外任理学家的"泽民"努力至少是有一部分贡献的。

通过上面六个选样,我们大致可以具体认识到南宋权力世界中理学家(或"道学家")的一般面貌。本书不可能对所涉及的每一个理学家都作同样详细的研究,但是将理学集团(或"道学群")当作士大夫的一个类型看,上述六例已有足够的代表性。这六个人虽然都不可能出现在现代人所写的南宋哲学史或思想史中,但在当时却代表了理学家(或"道学家")的主流与典型。本书涉及的理学家虽然都在

不同程度上以“内圣”之学为始点，但是他们同时也都是承担着儒家理想主义的士大夫，最后必须归宿于“得君行道”或“致君泽民”。即以哲学史上著名的朱熹、张栻、吕祖谦、陆象山、陈傅良、叶适等人而言，也没有一个是例外。儒家理想主义是他们要求建立合理秩序的精神动力；士大夫的身份——无论是在位还是“奉祠”——则赋予他们“以天下为己任”的使命感。他们从事于“内圣”之学也主要是为了生活实践，而政治实践更占有特殊的分量。他们有道不行则退而讲学的意识，但还不能想象学问可以脱离实践而自成一独立领域。所以本书所谓理学集团（或“道学群”）与官僚集团，其分别绝不是前者代表学术，后者代表政治，这一现代的分野在朱熹的历史世界中是根本不存在的。它们是两个政治取向相反的士大夫集体，从双方成员传记中所载的履历看，我们很难发现他们之间有任何显著的差异。两者的争执也发生在权力世界，这是下面要进一步揭示的。

四、理学集团的布局——荐士与重整台谏

在孝宗亲自部署下，理学集团的许多重要成员进入了权力核心。我在本章开始时已指出，孝宗晚年擢用理学家并不是因为他已完全认同了理学的内圣系统，而是因为理学家的政治取向最能配合他在最后阶段的革新构想。另一方面，理学家也是基于同样的认识才接受任命的；他们并不是以理学家的身份到朝廷上来“坐而论道”，而是站在各自的职守之内执行这一革新的任务，因为这正好是他们梦寐以求的“致君行道”。为了透显理学集团的政治主动性，这里特立专节讨论他们在进入中枢后的主要活动。他们的活动涉及许多方面，如细大不捐，则头绪过于纷繁，反而使人看不见整体的动向。就我所能掌握的史料而言，他们的活动隐然环绕着两个主轴旋转，即荐士与

重整台谏系统。这两类活动是互相关联的，但又属于不同的范畴，以下即依此顺序展开讨论。有两条贯通本节的主线应该先揭示出来：一、无论是荐士还是重整台谏，理学集团与官僚集团之间的冲突都表现得十分激烈。这一点是和下篇主旨密切相应的。二、朱熹虽未直接参与这两类活动，但却与之都有重要关涉。就荐士而言，如下文所将展示的，他几乎成为官僚集团的主要攻击目标；就重整台谏而言，我们今天所能获见的内幕活动主要是从他的书函中透露出来的。这一点则充分反映出他和政治之间实有千丝万缕的联系。

第一，推荐人才，扩大理学阵营。王淮去位后，在朝理学家开始发起了一个"荐士"的运动，一时之间，荐士名单纷纷出现。这显然是他们经过考虑以后所决定的策略，即尽量推荐理学家和理学型士大夫进入政府，以逐渐取代遍布要津的"王党"。让我先举詹体仁、罗点、叶适三例，然后再进而讨论这一荐士运动的政治意义。叶适《詹公墓志铭》云：

> 自赵丞相去，士久失职。公率同志请于周丞相，反覆极论，责以变通之理。因疏纳知名者三十余人，周丞相不能用，然其后亦多所收擢，公之力也。（《水心文集》卷一五）

此事亦见真德秀《詹公行状》（《真文公忠集》卷四七），云："公疏纳知名士三十六人"；又见《道命录》（卷六），则谓"因疏纳知名士废不用者，陈傅良君举而下三十三人"。这两条材料对叶《铭》都有所补充，虽然人数彼此参差。此处应当注意的是《铭》文中"自赵丞相去，士久失职"这句奇怪的话，这是对于王淮的微词。"赵丞相"是指赵雄，王淮在淳熙八年八月继赵雄为右相。叶适此语其实是说王淮执政七八年中用人多不当。所以《道命录》改作"王丞相秉相日久，士久失职"。

懂得了这句话的真意，我们便能确定当时荐士的目的是要将许多“失职”的“王党”赶下台去。

魏了翁《跋罗文恭公荐士稿》云：

> 今幸从文恭公(点)之子愚获观《荐士稿》，前辈怀人爱世之规，大抵皆如此，凡以谨时几而厘帝命也。俗流世隘，此事久无闻矣。三复遗墨，为之永叹。(《鹤山先生大全文集》卷六三)

这是罗点的荐士书，与詹体仁所上者属于同一性质，可惜此稿失传，内容与人名已无可考见。

最后则有叶适文集中的《上执政荐士书》(《水心文集》卷二七)，这是唯一保存得最完整的原始文件，值得详加考证。原书略曰：

> 国家之用贤才，必如饥渴之于饮食，诚心好之，求取之急惟恐不至，口腹之获惟恐不尽。……窃以近岁海内方闻之士，志行端一，才能敏强，可以卓然当国家之用者，宜不为少。而其间虽有已经选用，不究才能，尝预荐闻，未蒙旌擢；亦有已罹忧患，恐致沉沦，既得外迁，因不复入。以一疑而伤众信，用浮华而伤实能。又况自安常分，无所扳援，复贻颓年，永绝荣进者乎！每一思之，深切痛悼！
>
> 伏惟丞相国公，晋当国柄，所宜察饥渴饮食之时，体尽诚好士之心，急求力取，博选亟用，以为国本民命永远之地，以报明主之遇，以塞多士之责。……某等滥膺朝列，叨窃禄食，常愧听闻短狭，知贤不多，无以裨补万一，不胜惭愧！谨自陈傅良以下三十四人，冒昧以闻，伏候采择。

此书上半段所描写的是王淮执政时期理学士大夫的通常遭遇，即就本书下篇所考出诸人已足证实。此即《詹公墓志铭》所谓“自赵丞相去，士久失职”也。下半段推荐陈傅良以下三十四人更与《铭》全合。上引《铭》文即此书的简括，彰彰甚明。书中称“某等”，则非叶适一人署名，詹体仁必为上书人之一，亦可断言。

《上执政荐士书》的最大贡献在于保存了三十四人的姓名，使我们可以查出他们的背景。三十四人中，已检得者有二十七人，兹依原有次序开列于下：

陈傅良、刘清之（见第九章）、勾昌泰（字熙载，与陆九渊、陈亮交好，见第九章）、石斗文（陆九渊门人）、陆九渊、沈焕（陆九龄门人）、丰谊（陆九渊学侣）、章颖（字茂献，汪应辰门人，见第八章）、郑伯英（郑伯熊之弟，伯熊见第九章）、黄艾（字伯耆，见《道命录》卷七上）、吕祖俭（字子约，祖谦弟，见第九章）、石宗昭（陆九渊门人）、范仲黻（张栻门人）、徐谊（陆九渊门人，详后）、杨简（陆九渊门人）、潘景宪（字叔度，吕祖谦门人）、徐元德（薛季宣门人）、戴溪（陈傅良同调）、王枏（薛季宣门人）、游九言（张栻门人）、吴镒（详后）、项安世（字平甫，朱、陆之友）、刘爚（朱熹门人）、舒璘（陆九渊门人）、林鼐（字伯和，朱熹门人，见陈荣捷《朱子门人》，台湾学生书局，1982）、袁燮（陆九渊门人。按原文“燮”误为“審”，证见后）、廖德明（朱熹门人）。

除本书已曾涉及与特注出处者外，其余都见于《宋元学案》，只有七人尚待续考。已查出的则是清一色的理学之士。有了这张查证过的二十七人名单，我们便可以下断语说，荐士书的主要目的是理学集团准备扩大其阵营，掌握中央以至地方的权力。仅就我先后所考见者而

言，淳熙十六年以后陆续进入中枢的便有十一人，即陈傅良（中书舍人）、章颖（兵部侍郎）、黄艾（工部侍郎兼侍讲）、吕祖俭（太府寺丞）、范仲黻（著作郎）、徐谊（吏部郎）、杨简（国子博士）、戴溪（主管吏部架阁文字、太学博士）、吴镒（秘书省正字）、项安世（校书郎）、袁燮（太学博士）。外任者也有三人，即刘清之（知袁州）、陆九渊（知荆门军）、勾昌泰（提举），都是高级地方官（所谓郡守、监司）。这一极不完整的统计也证实了叶适的话："周丞相不能用，其后亦多收擢。"所以这一荐士的努力并不是一纸空言，而与绍熙以后理学集团的鼎盛有直接的关系。绍熙四年朱熹《与留丞相书》中说："惟念相公自居大位，悉引海内知名之士，无一不聚于朝。"（见本章"孝宗晚年部署之一"节中）留正之所以能引进这许多理学之士，最后必须追溯到这份《荐士书》。

但是这一重要的历史文献在《水心文集》中沉埋了八百年，无人注意。全祖望编《庆元党案》年表（《宋元学案》卷九七）在淳熙十四年栏内根据《道命录》列入詹体仁率同志荐陈傅良而下三十三人这件事，但无一字言及《上执政荐士书》。可见他并未发现此书与詹体仁荐士之间的关系。他的系年也纯出推测，只以周必大于淳熙十四年二月除右相，故定体仁荐士在是年七月，而不悟王淮未去位之前，这一举动是不可能发生的。我最近在周必大文集中发现了两件密档，才知道《上执政荐士书》当时曾引发了一场很大的政治风波，充分显示出"王党"对理学集团进攻之猛烈。下面先引原档，再略加解说。淳熙十五年十月二十六日孝宗御笔问周必大曰：

> 近日臣僚多说，有朝士荐三十余人在庙堂，如果有之，可徼进来。

必大当天晚上回奏曰：

又蒙圣谕：朝士荐三十余人在庙堂。此乃数月前事，当时并已峻拒，元不曾进拟一名。元本今搜寻未见，当时留正、萧燧（按：二人皆参知政事）各得此本。乞陛下径问留正，恐尚收得。臣一面翻寻故书，但虑今晚未能缴进。

第二天必大找到了原书，《缴荐士奏》曰：

臣昨晚既具回奏，连夜翻阅旧书，方见元荐士札子，乃是七月初众人面纳。明知朝廷未必听用，不过各欲借口塞故旧之责，此亦古今常事，无足多怪。当时臣与二参（按：留正、萧燧）说了，各自收起。直至八九月间，好事者方知，以告葛邲，邲因而转相传说，敬达睿听。其于用意，自有曲折。幸因圣问，方表不曾进拟一名，少杜谗者之口。内范仲黻、王叔简并川人，系是近日圣选，无待臣言。其徐元德、黄艾、袁燮（按：此可证《上执政荐士书》中"袁謇"乃"燮"之讹），各有贴说，状乞睿照。

贴黄：只如张杓，顷露章力荐沈焕，或者虑其收用，即为飞语以中之。风波可畏如此。近日王希吕又有奏札荐焕，至今不敢将上。足见臣之畏缩。旦夕不免进呈取旨批说。

再贴黄：袁枢久被圣知，偶与陈贾有仇，近复因冷世光事，所以不乐多荐；罗点蒙亲擢右史，未免人之忌嫉；张体仁乃梁克家所荐；叶适是王淮用为学官；冯震武则留正幕属。五人皆主张朱熹，遂致议论，似未必专为荐士。伏乞睿照。（《文忠集》卷一五二）

这两件密档透露了许多孝宗内禅前党争的内幕，珍贵无比。首先我

们必须通过必大的《缴荐士奏》重新认识上引《上执政荐士书》。孝宗所询问的“朝士荐三十余人于朝”的文件和周必大连夜找出的“元荐士札子”便是这篇《上执政荐士书》，这一点已完全证实了。据上引秘档，此《书》最初“面纳”时共缮写三份，除必大外，两位参知政事也各得一份，足见上书诸人将此事看得十分郑重。我们在本节开头提到詹体仁“纳知名者三十余人”和罗点《荐士稿》，但所据资料并不足以显示詹、罗“荐士”与《水心文集》中的《荐士书》有什么关系。《缴荐士奏》中的“再贴黄”才使真相大白。原来现存的《荐士书》是由袁枢、罗点、詹体仁、叶适、冯震武所拟的五份荐士稿合并而成的，所以《荐士书》中“某等”两字即是这五个人的合称。必大奏文明言此《书》“乃是七月初众人面纳”，则时间问题也得到了明确的解决。全祖望未见必大此奏，故误系詹体仁荐士于上一年。

《上执政荐士书》本身的来龙去脉交代清楚了，让我们再进一步推测这五位朝士为什么要在淳熙十五年七月初联名上书荐士。我们必须记住两件事：第一，这时王淮去位尚不足两个月，“王党”仍然占据着朝中许多重要的位置。他们最担心的便是所谓“道学”士大夫将因周必大的执政而涌入政府，因此正在展开对理学集团的攻势。关于这一点，必大在前一日答复孝宗“荐三十余人”之问的《回奏》中原有很长的说明。但因这段资料主要涉及陈贾，留待下一章相关部分再引用，此姑从略。第二，这时上距林栗六月八日攻朱熹不过一个月，而且风波尚未过去。林之攻朱虽起于学术异同，但其事确由“王党”教唆而始酿成大案，我在第九章（见“周必大与理学家”节中）论之已详。兹再举一证以坚吾说。王懋竑《朱子年谱》淳熙十五年八月条下引旧谱云：

(孝宗)论宰执曰：“林栗章初未降出，何得外廷喧播？”或对

以栗在漏舍宣言章疏，人人知之。上不悦。

“漏舍”即臣僚候见的朝堂，栗在此“宣言章疏”，必与“王党”从旁鼓动有关，绝无可疑。“再贴黄”之末说“五人皆主张朱熹，遂致议论”，便是特指此事而言。所以我们决不可误解此语，以为荐士的五人都是朱熹“内圣之学”的信徒。其中除詹体仁外，其余四人明明不是程、朱一系的“道家学”。这里说的是政治上的朱熹，而理学各派在政治上则都奉他为精神领袖。荐士名单也反映了这一事实，理学各派包罗殆尽，朱门并不占特别显著的地位。本书用“理学集团”（或“理学阵营”）即在表达这一含义。掌握了这双重背景，这五个人为什么恰恰在这个时候有荐士之举，便不难理解；他们深感理学集团在朝中仍然势力薄弱，非大量增加新成员不足与“王党”抗衡。

更可注意的是五人之中，除冯震武因材料不足外，其余四人都是孝宗所深为赏识的，而罗点尤获特拔之知，他们对于孝宗的意向必有很深的体会。荐士书虽直接投之执政大臣，但在他们的估计中，孝宗一定会欣然同意。罗点更是一位政治感觉最敏锐的人，绍熙五年赵汝愚处理韩侂胄问题过于粗疏，他首先便指出：“公误矣。”（见刘光祖《赵公墓志铭》，《宋代蜀文辑存》卷七一）其先见之明如此。所以有罗点参加的集体荐士活动似乎不可能出于鲁莽。而且必大奏中说“内范仲黻、王叔简并川人，系是近日圣选”，则孝宗的倾向也略可推知。（按：王叔简在不可考的七人之内。）从一切迹象判断，这一大规模的荐士之举应可视为在朝理学家为执行孝宗政治部署而进行的奠基工作。

荐士案之所以激起轩然大波，以致孝宗必须“御笔”过问其事，则完全是“王党”一手造成的。周必大在十月二十六日《回奏》中首言“自王淮去国，凡所迁除，多是婺人……正欲消弭争端耳”（详见下章

论陈贾部分)，便是要辩明他执政后并不曾亏待过王淮的旧人。这是“王党”借荐士案发动政争的铁证。在上引《缴荐士奏》中，“王党”兴风作浪的痕迹更不可掩。必大特别提到五人之中袁枢因与陈贾、冷世光有仇隙，因此“不乐多荐”。这是一句很含蓄的话，意在点破攻击荐士案的“王党”背景，因为陈、冷二人恰是王淮最倚重的言官。(冷世光攻袁枢事见第九章“王淮罢政的过程”节中)其次，必大明指葛邲为此案的祸首，经他到处散布，最后才辗转传入孝宗耳中。葛邲不但在孝宗朝与王淮接近，而且是光宗朝官僚集团的领袖，其事将于下章详及。但是这里我必须郑重指出另一重要的背景，即此时(淳熙十五年十月二十七日)光宗以太子身份“参决庶务”已将一年，再过三个月(十六年二月)便要即位了。皇权一分为二的形势已明朗化，“王党”为了加强自身在新朝的权位，自然刻意笼络太子左右的人物，葛邲恰好是他们争取的一个重要对象。《宋史》卷三八五《葛邲传》曰：

> 邲为东宫僚属八年，孝宗书“安遇”字以赐，又出《梅花诗》命邲属和，眷遇甚渥。光宗受禅，除参知政事。

可知邲以文才受孝宗赏识在先，又在东宫得太子宠信于后，其经历与同时的姜特立如出一辙。因此与特立一样，他在淳熙十五年八九月间必大与“王党”合流，而乐于为之散布流言，以阻止大批理学之士进入中枢。

最后，让我再稍说周必大的态度。朱熹说他只能用“四君子汤”，“虽不为害，恐无益于病”；陈亮更形容他“护其身，如狐之护其尾”。(均见第九章末节)这些评论在荐士案中得到了百分之百的证实。他何尝不了解孝宗此时属意于理学集团？但他终怕孝宗疑其结“道学朋党”以自图，因而尽量撇清一切，一再强调“当时并已峻拒，元不曾

进拟一名”。这也是事实,有叶适“周丞相不能用”一语可证。他在“再贴黄”中特别指出“张(詹)体仁乃梁克家所荐;叶适是王淮用为学官;冯震武则留正幕属”,即在表白,这五人中没有一个是他的私人。其实朝士最初由何人荐用与他们后来的政治立场并无绝对的关系,叶适之于王淮即是现成的例子。或出于公,或由于私,被荐用者最后都可能与举主背道而驰。必大毕生宦场,宁不解此?他这样说不过是保护自己而已。他也在密奏中一再为这五个荐士者开脱,所以将他们此举解释为“谩作人情”(二十六日《回奏》)或“各欲借口塞故旧之责”。(《繳荐士奏》)这大概是因为他怕孝宗在官僚集团压力之下或将对他们有所谴责。但是他将这五位理学士大夫所精心计划的荐士方案说成一般官僚“作人情”的循俗举动,只能看作一种遁词,按之事实则是绝对不能成立的。

必大最后说“五人皆主张朱熹,遂致议论,似未必专为荐士”,这才是一针见血的实话。这五个人在林栗劾朱事件中都站在朱熹的一边,而所推荐的三十四人则全是理学各派的人才,当时“王党”便借此为题目,攻击必大袒护“道学朋党”。这是荐士案终于引起一场轩然大波的历史真相。这五人的荐才并不可能是“谩作人情”,而是为了在政治上除旧布新,落实孝宗的最后构想。我们有什么根据可以如此断定呢?根据便在淳熙十五年十月罗点向孝宗的进言。他说:

> 臣闻君子、小人相为消长,众正进而后群枉消,群枉消而后国是定,国是定而后太平之基立。自古圣明之君广储人才,扶植善类,使阴邪小人无间可入,岂直为一时计哉!今恶直丑正之徒私立名字,阴阻善良,稍相汲引者指为朋党,稍欲立事者目为邀功,而独以循默谨畏者为时才。此陛下好贤之美意所以犹未白于天下也。愿明诏大臣,公心求才,毋惑于邪说。(袁燮《罗公行

状》,《絜斋集》卷一二)

由于周必大两篇秘奏的发现,我们现在可以完全断定:以上这一段话是针对荐士风波而发。“君子”、“众正”指“欲立事”的理学之士,也就是《荐士书》中的人才;“小人”、“群枉”则指“循默谨畏”的职业官僚,也就是当时的“王党”。“私立名字”四字非“道学”莫属;“稍相汲引者指为朋党”更是直指官僚集团这次大攻荐士一案。这番话是无一字无着落,语语针锋相对。他的进言与必大奏文同时出现,恰好可以互相参证。罗点不但对于推荐理学人才一事直认不讳,而且还明说这是孝宗“好贤之美意”,但“犹未白于天下”而已。他说这话时的身份是“侍立官”,即所谓“侍从之臣”,如果不是对孝宗的想法真有体会,岂敢如此放言?起首“群枉消而后国是定”一语,尤不可等闲视之。自叶适淳熙十四年底《上殿札子》之后,朝中理学家发出重定“国是”的呼声,此为第二次,若非与孝宗之间有神会默契,也绝不敢冒昧及此。关于这一问题,第十二章将有详论,此处暂不旁涉。

最后我们忍不住要问:孝宗本人对于荐士一案和周、罗的奏议究竟有什么反应呢?正式史料中是找不到痕迹的。但是朱熹转引过他的一句名言,大约是在次年四五月间周必大和理学家受攻最烈的时候说的,不妨重引于此,作为不是答案的答案。这句话是:

“周有甚党,还是王党盛耳!”

怎样理解这话,是在善读者。

第二,重整台谏,掌握人事进退之权。推荐人才是理学集团布局的第一步,重整台谏则是第二步。只有做到第二步,政治革新才有开始的可能,所以我们必须接着讨论理学集团在这一方面的努力。最

值得注意的是：这个重整台谏的大任竟首先落在罗点的身上。让我们以此为讨论的始点。《宋史·光宗纪》淳熙十六年二月庚寅条载：

> 诏中书舍人罗点具可为台谏者，点以叶适、吴镒、孙逢吉、张（詹）体仁、冯震武、郑湜、刘崇之、沈清臣八人上之。（卷三六）

此事亦见袁燮《罗公行状》，但能写进本纪则是朝廷的正式公文，与私人推荐不能相提并论。诏书颁于二月末，其时光宗即位尚不足一月，则其事为孝宗退位前部署的一环，可以推知。罗点独受诏推荐台谏，可知孝宗对他确是另眼看待，周必大"主知素厚"之说，洵非虚语。罗点曾说：

> 夫人主所恃以共天下之事者，宰执也；宰执有所不及，所恃以维持纲纪者，给舍台谏也。（见袁燮《罗公行状》）

这是宋代皇帝与士大夫同治天下的基本权力结构，台谏尤其是宰执的第一道屏障。自王安石取得非常相权以来，宰相如果得不到台谏的支持，则执政必不能持久（参看上篇第四章）。以孝、光、宁三朝而言，王淮执政七八年全靠他能"表里台谏"（叶适语）；姜特立在光宗朝的势力是因为"台谏皆其门人"（见《宋史·尤袤传》）；宁宗时韩侂胄之所以能指挥如意也由于"给舍台谏用舍之柄在其手"。（袁燮《黄公（度）行状》，《絜斋集》卷一三）孝宗既部署周必大执政，则不能不先打破"王党"控制下的台谏系统。这个任务便落在罗点的身上，让我们先考查一下罗点的推荐名单。

在他推荐的八人之中，至少下面五位是绝无可疑出自理学集团，即叶适、詹体仁、孙逢吉、郑湜、沈清臣。叶、詹两人已不需介绍。孙

逢吉(1135—1199),字从之,虽不属任何理学宗派,但已充分接受了理学的洗礼,因此特别受到朱熹的赏识。《语类》记熹语云:

> 孙逢吉从之煞好。初除,便上一文字,尽将今所讳忌如"正心诚意"许多说话,一齐尽说出,看来这是合着说底话。(卷一三二《本朝六》)

郑湜,字溥之,《宋史》无传,全祖望答李绂《论庆元党籍郑湜帖》,据《福建通志》等略补其生平事迹,但对思想背景则未著一字。(见《鲒埼亭集》外编卷四三)今考陆九渊有《与郑溥之》一书(《全集》卷一三),不但提到与朱熹争《太极图说》的问题,而且和他畅论如何保持"心之灵"不陷于"壅蔽昧没"。他的理学观念大概与九渊比较接近。无论如何他和孙逢吉在庆元党籍中都列于高等,他们在政治上属于理学集团则是不成问题的。沈清臣《宋史》也无传,全祖望补之于《宋元学案》(卷四十)。他是张九成的门人,绍兴二十七年(1157)进士,年龄大约少于汪应辰;詹体仁则是他的女婿。(洪迈《夷坚志》支景卷二"易村妇人"条)。淳熙十四年十二月辛巳轮对,论丧礼与接见金使节问题,坚决主张孝宗一切以"义理"为依归,"不用惑纷纷之说"。(周必大《思陵录(上)》)庆元颁党籍时,他原与刘光祖等并列,但后来不知何故竟得幸免。(全祖望说)所以他的理学家身份是完全可以确定的。吴镒的生平略见《夷坚志·三志》壬卷一"吴仲权郎中"条:

> 绍熙初,崇仁吴仲权镒时为秘书正字……庆元二年,吴由尚书郎出持湖南漕节。明年四月徙广西,旋遭论罢。(中略)其寿不登六十,为可惜也。

可知他必是理学集团之一成员，故庆元三年被逐出政府。又楼钥《孙公(逢吉)神道碑》云：

> 尤笃意人物，太府卿项安世，吏部吴镒、方铨，工部徐应龙，皆所荐也。(《攻愧集》卷九六)

此数人中项安世问学于朱、陆两家；徐应龙在党禁时期，不避祸患，为吕祖俭经纪丧事，朱熹贻书有“风义凛然”之语(《宋史》卷三九五本传)。吴镒居项、徐之间，则必是气类相近者。他先后三次都列名理学家的推荐名单中，绝非偶然。(尚有别证，详后。)刘崇之、冯震武两人的资料最缺乏。嘉泰四年周必大死时，崇之的官衔是“成都路提点刑狱”，他在祭文中有“德公深知，始终弗忘”之语，可知他是必大擢用的人。(《文忠集》附录卷一)关于冯震武，上引周必大《缴荐士奏》之“再贴黄”说他是“留正幕属”，洪迈《夷坚志补》卷一〇“朱天锡”条有“蜀士冯震武”的记载，可知他必是留正任四川制置使(本传)时发现的人才。他在淳熙十五年正月曾送伴金使回国(见周必大《思陵录(上)》)，这是一个很重要的使命，可知他已见知于孝宗。

以上考罗点所荐台谏八人，理学家五人，明属理学集团者一人，可定为周必大与留正门下士者各一人。从当时(淳熙十六年)的政治分野说，这八个人大概都应该划在所谓“周党”之中。细检已知诸人传记及有关文献，我没有发现其中任何一个人曾在光宗时期进入台谏系统。其时“王党”仍盛，罗点的推荐显然受到了极大的阻力。下面两条史料便可以证实这一推断。《宋会要辑稿》淳熙十六年闰五月条云：

> 十九日诏……著作佐郎刘崇之并放罢；前秘书丞沈清臣降

两官。……以言者论……崇之、清臣皆无行检……故有是命。（《职官》七二之五二）

同年十一月二十八日条又载：

秘书省正字吴镒……放罢，以谏议大夫何澹论……镒轻薄浮躁，专以口吻劫持为事。（同上七二之五四）

罗点在二月推荐八位台谏，闰五月便论去两人，十一月又论去一人，一共有三人中箭落马。这一比例高得惊人，我们无论如何也不能相信这是出于偶合。攻去吴镒的是右谏议大夫何澹，党派的色彩极为明显。孝宗"还是王党盛耳"一语在此又得到了进一步的印证。但这两条材料也提供了关于刘崇之和吴镒的背景知识。

淳熙十六年二月光宗即位时，台谏系统显然仍在"王党"手中。他们不但将周必大逼下相位，而且就我们所已考见的事例而言，在一年之内论劾了五位理学集团的中坚分子：除上述刘崇之、沈清臣和吴镒外，还有谢谔与尤袤。（见第九章末所引朱熹《与刘晦伯》书）。同年孝宗趣召赵汝愚入朝，也受阻于御史范处义（见刘光祖《赵公墓志铭》），处义也是"王党"中人，见下文。但是绍熙元年以后，理学集团在留正执政时期逐渐打进台谏给舍的系统，权力的重心便开始转移了。限于篇幅，让我集中讨论刘光祖一人的论劾活动，并深入其历史背景，对这一转变作具体的阐释。光祖在绍熙元年二三月间除殿中侍御史，这是一个非常有权威的位置，故有"副端"或"台端"的俗称。他上任后第一声便是那篇震动一时的《论道学非程氏私言疏》，上面已经讨论过了。现在我们只谈他论劾官僚集团成员的情事。真德秀《刘阁学墓志铭》载：

户部尚书叶翥、太府卿兼中书舍人沈揆，结近习，图进用，公皆劾去之。……又论前谏议大夫陈贾、今右正言黄抡，皆得罪清议，为圣世罪人。诏贾予祠，抡补外。(《真文忠公文集》卷四三)

这四人中除沈揆待考外，其余都是反“道学”的要角。叶翥、沈揆所交结的“近习”便是姜特立。特立欲举叶翥为参知政事，引起留正的愤怒，即在光祖论劾前不久。(见上节论留正部分。)陈贾早在淳熙十年便是王淮的爪牙，首用“道学”两字劾去朱熹；黄抡则是姜特立一手提拔的谏官，事详后。光祖劾叶翥、沈揆经过已不详，但他《论陈贾、黄抡疏》尚在，可据以考见理学集团争夺台谏的激烈状况之一斑。原疏太长，兹但节录有关黄抡的部分如下：

至于抡者，志趣凡近，资禀佞柔，陛下偶得之于进对之间，意其为淳实朴茂之士，擢在言路。……而抡疏一出，闻者骇然。且陛下欲更补阙、拾遗之名，初匪有督过谏臣之意，诏墨开勉，臣子感心。一去一留，事已久定。而抡于事定之后，乃妄谓人臣掠名，而归过君父。陛下闻其所谓无尊君亲上之意，听其所谓以直谏得罪之言，虽天度之能容，岂圣心之所乐。二人之罢，亦为臣之分也。而群情共惑，则抡实有以致之。臣于彼时读抡此疏，惊叹失声曰：岂有身任谏官，而恶人忠谏，又使陛下真有罪谏之名，与诏意特异？皆抡以谗说误圣聪之过也。其后渊衷渐察，欲择台臣，不知抡何虑何疑，何亟入奏封，乃谓恐从臣荐人，各有私意。陛下聪明洞照，抡说不行。中外闻之，咸诵圣德。且抡前出一言，而使人主厌恶人言；后出一言，而使人主猜防臣下。抡之职任所当然否？臣昨者上殿，本欲首劾抡议论邪谄，不堪为谏

官。又念台谏一体，击之太遽，故于奏疏千余言之后，深切及之。抡来见臣，面目羞愧。臣虽勉强开释之使去，然意其必能请外以自全。抡察臣意度稍宽，复自言初非己意，诿人以自免，谄臣以求安。臣于是鄙抡之为人，见其依违反覆以难保。……臣于陈贾、范处义、黄抡三人，诚素意所薄，且每恨其孤负君恩。今处义败露而去，如贾者纵不深罪，亦宜罢郡，以慰人心。如抡者就令宽恩，且使补外，以塞公议。(《蜀文辑存》卷六九)

黄抡的事迹最晦，朱熹在淳熙十六年八月《答刘晦伯》书，尚说"自除一黄抡，不知是何人也"。此疏稍稍解答了朱熹的疑问。据此疏，刘光祖决意劾去黄抡，出于两个原因：第一，抡借着光宗废除补阙、拾遗两个谏职的案子，挑起新皇帝对谏官的普遍厌恶；第二，在光宗决定择台臣的时候，他又企图阻止"从臣荐人"。这两点与本节主旨关系甚大，不能不稍作考释，否则此疏的用意便无从理解了。《宋史·光宗纪》淳熙十六年三月己未条载：

以左补阙薛叔似为将作监，右拾遗许及之为军器监。拾遗、补阙官自此罢。(卷三六)

《宋史》关于此事的记载仅止于此。今读此疏才发现此二谏职之废尚别有内情。大概薛叔似与许及之在二三月间有很严厉的谏言，"王党"乘机激怒光宗，终于并补阙、拾遗二职也同时废去。朱熹在五月二日《与李诚父书》(按：题下注"己酉五月二日"，己酉即淳熙十六年)云：

兹闻荣被亲擢，进居六察之联，深以为慰。(中略)但二小谏

> 之去，殊可惜，乃不能遂其言，何耶？诸公排逐正人，乃以尊兄塞责，此相轻之意，谓兄必不能为薛(叔似)、许(及之)耳。不可怀此小恩，而忘大辱。幸深念之。(《文集》卷二八)

“六察之联”必指监察御史，共六人，“掌分察六曹及百司之事，纠其谬误，大事则奏劾，小事则举正”(见《宋史》卷一六四《职官四》“监察御史”条)。此书一方面贺李信甫擢为监察御史，一方面却坦白指出：这是“诸公排逐正人”的一种安排。二小谏即指薛补阙与许拾遗。此二人以直谏被逐，并谏职亦被废除，所以书中有“殊可惜”之语。朱熹更断定信甫之擢任是因为“诸公”在逐走薛、许之后，竟以他来“塞责”，认为他不可能像薛、许那样勇于直谏。这是“相轻之意”，故曰“不可怀此小恩，而忘大辱”。李信甫是李侗之子，所以朱熹勉励他尽御史之职，勿负“老先生平日之所望于后人者”(原书中语)。我们必须记住，薛叔似与许及之是在上一年逐走王淮的“二谏”，此时“王党”必在新朝伺机报复而得逞。朱熹五月二日作书时尚不知黄抡除右正言，但几个月后《与张元善书》已提及其人。原书云：

> 二谏之去，江夏之升，此乃不犯手势而斡旋运转，无不如其意者。自古小人之所以败乱国家，岂皆凶恶猛鸷，有可畏之威而后能之？但有患失之心，便自无所不至。……二谏之去，必须有曲折，幸子细报及。(《文集》卷二八。按：第九章末引《答刘晦伯》书中有“昨日得元善书”语，此书即答张元善而作，故当在答刘书之后。)

“江夏之升”即指擢黄抡为右正言事。《后汉书·文苑上·黄香传》有“天下无双，江夏黄童”一语，流传天下后世，故“江夏”早成黄姓的代

称。书中"斡旋运转,无不如其意者"则主要是对留正的指责。朱熹始终怀疑留正为了保全相位而不惜时时与职业官僚相周旋,因此他一方面逐去"二谏",一方面又同意提升黄抡。绍熙三年四月二十六日朱熹《答赵尚书(汝愚)》云:

> 东府复留,势岂能久?意其必自知如此而姑为偷安引日之计,以媚群小,冀无后灾。此其为害又将有不可胜言者。尚书与之情义不薄,曷若劝之?……但其人自无远识,亲狎庸佞。全身保妻子之虑深,而忧国爱民之念浅,恐未必能听此大度之言耳。(《文集》卷二九)

"东府"即宰相府,自指留正无疑。朱熹对留正的批评是否过苛,因史料不足,难以断言。但由此可知,朱熹与他论"党"的问题及赞扬他"得士之多",也兼有反讽之意,即希望他彻底与"君子"为"党",尽去"小人"。所以绍熙二年四月二十四日《与留丞相书》说:

> 夫以丞相今日之所处,无党则无党矣,而使小人之道日长,君子之道日消,天下之虑将有不可胜言者。则丞相安得辞其责哉!

这显然是很重的话。

上面稍稍说明了补阙、拾遗二职被废除的背景。这使我们进一步认识到光宗初即位时期几股政治势力犬牙交错的复杂情况。让我在这里作一极简单的概括,以为读者理解之一助。第一股势力自然是掌握着权源的新皇帝。光宗虽在孝宗退位前周密部署下登基,但是他也是一个很"固执"的人,并不甘心也不完全信服太上皇的安排。

留正绍熙四年待罪六和塔时曾上奏说：

> 陛下近年，不知何人献"把定"之说，遂至每事坚执，断不可回。天下至大，机务至烦，事出于是，则人无异词，可以固执；事出于非，则众论纷起，必须惟是之从。臣恐自此以往，事无是非，陛下壹持"把定"之说，言路遂塞。(《宋史》卷三九一《留正传》)

光宗的"固执"在这一番话中已显露无遗。"把定"之说尤为吃紧，意即抓紧权源，不必受太上皇的干扰。此点留待第十二章再论。所以他并不像孝宗那样信任理学集团，而毋宁更倾向于官僚集团，因为后者是善于迎合他的意旨的。王懋竑说光宗对于朱熹"元未有召用之意，其除命皆由留丞相所荐"(《考异》卷四绍熙二年七月条)，是符合事实的。但他也不能公然与太上皇作对，罢去留正，另用宰相。因此他只有通过近幸如姜特立、谯熙载之流与官僚集团保持联系。姜特立虽然权势显赫，但不是一股独立的政治力量，因为他终究只是皇帝的亲信而已。朝廷上第二股势力即官僚集团，即孝宗在内禅后所指出的"王党"。其时王淮尚健在，他所擢用的职业官僚仍占据着台谏给舍系统。淳熙十六年三月二谏之去是他们在新朝的第一个反攻信号，接着便是五月周必大罢相和许多理学之士的相继降黜。官僚集团此时最大的困难是没有一位执政宰相作他们的"主盟"。但是他们人多势众，仍能运用种种方法向留正施加压力。第三股势力则是太上皇与理学集团的合流。理学集团可以说是最忠实于孝宗晚年革新构想的一个群体。这是因为这一构想恰好符合他们实践"外王"的要求。如果把朱熹看作理学集团的政治代言人，则他们的特色是采取了与官僚集团尖锐对立的立场。刘光祖则以台臣的身份执行了这一不妥协的路线。理学集团在光宗时期失去了"得君"的优势，因此也

不得不特别寄望于孝宗亲擢的宰相。朱熹在绍熙年代给留正所写的许多书札便充分表露了这一心理。留正事实上已收擢了很多理学之士在中枢各种岗位上,这是朱熹自己也承认过的。他在上引《与张元善书》中又说过一句话:

> 南台、西掖乃为差强人意者,然不清其原而窒其流,恐徒费力而无补也。

南台即御史台,西掖即中书省,可见台臣与中书舍人中已多有理学之士。但他终以为留正不够彻底,让苟且敷衍的职业官僚仍然盘踞着要津。

这里我们看到留正处境的尴尬。就他与姜特立抗争及援引理学之士入中枢而言,留正可以说基本上执行了孝宗托付给他的任务。况且他执政期间,上面有太上皇不时在幕后发踪指示,下面又有理学集团时时在监督之中,他也不可能偏离孝宗退位前的部署太远。但是另一方面,他同时又必须直接对在位的皇帝负责;光宗既然信赖官僚集团过于理学集团,他自然也不能不与前者达成某种程度的妥协。"二谏之去,江夏之升"便是妥协的结果之一。朱熹指责他因为怕失去权位而与"群小"周旋,虽非全无根据,却似于留正处境的困难缺少了一点同情的了解。留正在"二谏之去,江夏之升"的同时又将理学家李信甫送上监察御史的位置,可见他也警惕到权力平衡的重要性。至于是否如朱熹所云,他此举仅仅是为了"塞责",轻视李信甫必不能为薛、许之直谏,那便更难下断语了。总之,留正一方面处于太上皇与新皇帝之间,另一方面又卷在理学集团与官僚集团互相冲突激荡的漩涡之中,他的两面不讨好是可以想象的。

澄清了光宗即位的政治形势以后,我们才能进一步阐明刘光祖

论劾黄抡的历史意义。一言以蔽之,这是两大集团争夺台谏系统的一次最尖锐的冲突。薛、许二谏之去发生在淳熙十六年三月,自与黄抡无关。但黄抡进入谏院之后,竟利用此案攻击直谏是"人臣掠名,归过君父"。这显然是官僚集团讨好皇帝以巩固权位的一种策略。秦汉以来,在君尊臣卑的原则下,官僚传统中早就发展了一套"善皆归于君,恶皆归于臣"和"忠臣不显谏"的说法,其根源出于韩非的《主道》篇。("有功则君有其贤,有过则臣任其罪。")但儒家从来便强调士的"谏"权。朱熹之所以惜"二小谏之去",主要还不在薛、许二人,而在"补阙"、"拾遗"两个职位,因为唐代设此二职正是为了向皇帝"讽谏","大事廷议,小则上封事"。(《新唐书》卷四七《百官二》"门下"条)现在黄抡以谏官的身份公开反对"忠谏",以免暴露皇帝的阙失,这等于取消了"谏"的基本功能。其说如果获得承认,便再也没有理学家肯任谏官了。这是官僚集团的一种釜底抽薪之计,刘光祖自然不能缄默。

黄抡又进一步反对台臣的选择由"从臣荐人"。这更是直接针对着理学集团而来。其具体的攻击目标便是前引淳熙十六年二月庚寅之诏,委中书舍人罗点以荐举台谏之责。这是最使官僚集团坐立不安的一种措施,发生在黄抡入谏院前几个月。如果台臣不由"从臣荐人",则只能出于皇帝"自除"一途,即以"内批"方式指定人选。这正是黄抡本人被擢用的途径。通过与皇帝近幸(如姜特立)的关系,官僚集团便很容易控制住台谏系统了。这是刘光祖决心劾去黄抡的第二个理由。

前引光祖《疏》中最值得注意的是下面这两句话:

> 抡来见臣,面目羞愧。臣虽勉强开释之使去,然意其必能请外以自全。抡察臣意度稍宽,复自言初非己意,诿人以自免,谄

> 臣以求安。

这一段叙事不但活画出一个恋栈权位的典型官僚，而且透露了官僚集团夺取台谏系统确是有计划的集体行动。黄抡"自言初非己意，诿人以自免"决不仅仅是饰词。据刘《疏》开头所言，他是一个"志趣凡近，资禀佞柔"的人，何以能初入言路便两度发此惊人的议论，他的背后有人指使是不言而喻的。光祖此《疏》的重要性便在于此：它为两大集团互争台谏提供了最可信的直接证据。

光祖《疏》中以御史范处义与陈贾、黄抡并提，可知前一年阻赵汝愚入朝的范处义也是他劾去的。所以光祖在殿中侍御史的任上先后至少论劾了官僚集团中五员大将：叶翥、沈揆、陈贾、黄抡和范处义。他的攻势之猛烈可以想见。正由于攻势过猛，他"在台端才六十九日而罢"(真德秀《刘阁学墓志铭》)。光宗受官僚集团的影响，对他的做法"不乐"，绍熙元年五月即逼他去职。(见《道命录》卷六"刘德修论道学非程氏之私言"条后)所以他劾去此五人都在同年三月至五月之间。由于他任职殿中侍御史的时间太短，其中陈贾一案一直拖到他去职后两个月才完谳。《宋会要辑稿》载：

> (绍熙元年)七月二十一日……新知静江府陈贾罢新任，以殿中侍御史林大中言……贾昨为台谏弹论，徇私纳赂一节尤为可鄙，难任郡寄。故有是命。(《职官》七三之二)

《宋史》卷三九三《林大中传》云：

> 光宗受禅，除监察御史。……迁殿中侍御史。(中略)陈贾以静江守臣入奏，大中极论其"庸回亡识，尝表里王淮，创为道学

之目，阴废正人。倘许入奏，必再留中，善类闻之，纷然引去，非所以靖国”。命遂寝。

据楼钥《林公(大中)神道碑》，大中迁殿中侍御史在绍熙元年五月(《攻愧集》卷九八)，其继刘光祖决无可疑。林《奏》尤为重要，将两大集团的对垒形势和盘托出。刘光祖与林大中劾去陈贾并不仅在于静江府的职位，而在他以此为跳板，重入中枢。依宋制，陈贾获任命后即可入奏请对，既召对则有机会从外任改为内任。大中“倘许入奏，必再留中”是一针见血的断语，因为这正是官僚集团的原定计划。理学集团的荐士活动如此积极，官僚集团岂能不急起直追，扩充己方的实力？陈贾早在淳熙十年便已创“道学之目”，逐去朱熹，此时官僚集团当然想把他拉回权力中心，以与理学集团相抗衡。林大中则毫不隐讳地指出他是理学集团(“善类”)所绝不能接受的人物。我们将刘光祖《疏》与林大中《奏》互相参证，更进而考察双方主要成员的互动关系，则两大集团在光宗初即位时争夺台谏系统的激烈情状昭然若揭。林大中(1131—1208)并不是理学家，但卓然可称为理学型士大夫。楼钥《林公神道碑》云：

朱待制(熹)尝贻书朝士，有曰：“林和叔初不识之，但闻其入台，无一事不中的。去国一节，风谊凛然，当于古人中求之。后同在从班，相得愈深。”

他从淳熙十六年至庆元元年，始终在政治上认同于理学集团，所以最后竟列名“伪学”籍中。尤其难能可贵的是他虽与姜特立、叶翥都有雅故，却丝毫不肯徇私废公。楼钥《神道碑》云：

有荐公入台,而论其多可而无特操,不可为执政。

据上文,此荐者即叶翥;楼《碑》所云乃指姜特立举叶翥为参知政事一案,事已见前。而且宁宗初即位时,韩侂胄也特别拉拢他,他只要稍存固位自保之念,便决不致有闲废十二年的遭遇。(见《宋史》本传)所以朱熹特别称许他"去国一节,风谊凛然"。

以上我们以刘光祖一个人的活动为线索,逐步说明了理学集团在绍熙元年重整台谏系统的努力。光祖任殿中侍御史虽仅短短六十九天,但他的勇猛奋斗确实扭转了局势,使理学集团不再像一年前那样,完全处于"王党"台谏的攻击之下,而毫无还手之力。林大中继光祖而起,进一步稳定了理学集团对于台谏系统的基本掌握。不但刘光祖劾去了阻止赵汝愚入朝的"王党"御史范处义,而且林大中更在绍熙二年九月说服了光宗召汝愚为吏部尚书。楼钥说这是大中"谏行言听之始"(《神道碑》),其言可以信从。由于赵汝愚进入了权力核心,孝宗退位前的政治部署才得以顺利继续下去。所以刘、林两位台臣所发挥的关键作用是不容低估的。这里必须强调的是:刘、林两人并不是凭着个人的好恶而任意行动,他们体现了理学集团的共同愿望,其终极目的则是展开孝宗晚年的革新构想。

朱熹在光宗即位后对于朝局变动的密切关注更是最耐人深思的一件大事。他先后所写《与刘晦伯》、《与李诚父书》、《与张元善书》是我们今天赖以注释刘光祖劾黄抡疏的主要史源;仅此一点,即可见他与在朝理学集团无时不在互通声气之中。他在《与张元善书》中特别叮咛道:"二谏之去,必须有曲折,幸子细报及。"这句话决不可等闲视之。我们不能不追问:他为什么对事已过去的"二谏"问题还不肯放过,一定要门人探听其中曲折,向他作详细的报告?与其说这是出于一个旁观者的好奇心,不如说这是一个参与者关心理学集团在政治

活动中每一步的得失。朱熹似乎把孝宗晚年的部署看成一次实现"外王"的可能机遇。所以虽在他绍熙五年底狼狈出关之后，仍然写信给刘光祖，希望在朝同僚"勿忘致君行道之本怀"。淳熙十六年他和詹体仁等信札往还之际，他的期待必然更高。这时他奉祠家居，并未入局，然而已是"身在江湖，心存魏阙"。他自己确无"宦情"，所关怀的是理学集团怎样才能把握住这一难得而易失的"行道"机会。这层意思在他以后两年间与留正、赵汝愚诸书中也有很清楚的呈露。在第八章中，我曾指出南宋理学家都承受着"内圣"与"外王"之间的内在紧张。在光、宁之际的五六年中，朱熹内心的"外王"力量显然超过了"内圣"。"经济夙所尚，隐沦非素期"这两句诗更适合描写他在这一阶段的心理状态。

本节集中讨论了在朝理学家为配合孝宗政治部署而展开的两项主要活动：荐士与重整台谏系统。不用说，孝宗以太上皇的身份在幕后运作，是一个决定性的因素。但此点将在最后一章论及，此姑从略。从理学集团的观点说，这是他们推动改革理想的第一步。但是在"王党"(或官僚集团)的眼中，在朝理学家的一切作为恰恰是为了夺取政权而排挤他们。双方在权力层面的冲突是无可避免的。因此，如果撇开理想和动机不问，仅仅从外在的行为观察，我们并不能分辨谁是理学家，谁是职业官僚。这一点相当重要，可以使现代读者不致为西方流行的二分法所误导，以为理学家是观念世界中人(man of ideas)，而职业官僚则是行动世界的人(man of action)。西方的二分法导源于古代希腊"静观的人生"与"活动的人生"，这在第八章中已经讨论过了。

为了进一步说明理学家与政治行动的关系，让我稍稍介绍一下赵汝愚拥立宁宗的经过。这是汝愚与理学集团继续孝宗晚年改革部署的第一等大事。它曾给理学集团带来一个极短暂的"行道"的兴

奋，但这一兴奋又迅即归于幻灭。赵汝愚虽是宗室，却并不能直接干预皇室，逼光宗内禅。帮助他完成这一大事的主要有三个人，兹分述于下。真德秀《詹公行状》曰：

> 绍熙甲寅（按：五年），赵丞相将定大策，外廷无预议者，独诿公（按：詹体仁）与左司郎中徐谊，达意少保吴琚（按：高宗宪圣吴皇后之侄），请宪圣垂帘，为援立圣明之地。（《真文忠公文集》卷四七）

叶适《徐公（谊）墓志铭》曰：

> （光宗）疾终不愈，孝宗崩，又不能丧，公与少保吴琚议，请太皇太后（按：即宪圣）临朝，扶嘉王（按：即宁宗）代祭，答群臣礼，幕士取帘帏俟命，后自祭奠，乃止。于是将禫，上临丧未可知也。公忧愤呕泄卧，责赵丞相曰："（上略）国家存亡，在兹一举。"赵公问策安在，公以知閤门事蔡必胜授之，使同为知閤韩侂胄固请于太皇太后。禫之日，嘉王竟立。（《水心文集》卷二一）

《宋史》卷四三四《儒林四·叶适传》曰：

> 知枢密院赵汝愚忧危不知所出，适告知閤门事蔡必胜曰："国事至此，子为近臣，庸坐视乎？"蔡许诺，与宣赞舍人傅昌朝、知内侍省关礼、知閤门事韩侂胄三人定计。侂胄，太皇太后（按：宪圣）甥也。会慈福宫提点张宗尹过侂胄，侂胄觇其意以告必胜。适得之，即亟白汝愚。汝愚请必胜议事，遂遣侂胄因张宗尹、关礼以内禅议奏太皇太后，且请垂帘，许之，计遂定。翌日禫

> 祭,太皇太后临朝,嘉王即皇帝位……凡表奏皆汝愚与适裁定,临期取以授仪曹郎,人始知其预议焉。迁国子司业。汝愚既相,赏功将及适,适曰:"国危效忠,职也。适何功之有?"

这三条记载与刘光祖《赵公墓志铭》所记三人全合,且同为第一手史料,可以信为实录。(《宋史·叶适传》虽后出,但有《四朝闻见录》丙集"宁皇登位"条为之印证。)所以詹体仁、徐谊、叶适是在幕后促成内禅的三位关键人物。此三人中詹、叶已毋须再说,徐谊(1144—1208)则是陆九渊门人(见《象山全集·年谱》乾道八年"徐谊子宜侍学条"及卷三五《语录下》),故叶适也说他"以悟为宗"(叶适《徐公墓志铭》)。这三人都是理学家,却能通过极复杂的人事运作而达成使命,其政治活动能力之强,可见一斑。全祖望说:

> 乾、淳诸老既殁,学术之会,总为朱、陆二派,而水心龂龂其间,遂成鼎足。(《宋元学案》卷五四《水心学案序录》)

这里我们恰恰看到,这鼎足三派在政治上结成联盟,竟能在危急时刻,发挥安定朝局的绝大功能。本章专论孝宗与理学家的关系,故特引此一大事作为终结。

注释

[1] 《王观堂先生挽词序》,收在《诗集》,12页,北京:生活·读书·新知三联书店,2001。

[2] 见《宋代江南经济史の研究》,图1《宋杭州经济中枢》及图2《杭州の官绅区、军营区》,342—343页,东京:汲古书院,1988。

[3] 参看钱钟书《宋诗选注》所收《淮民谣》注一,232页,北京:人民文学出版社,1958。

皇权与皇极

本文原为《朱熹的历史世界》(下篇)一书中的第十二章,现抽出来收入此集中。

在以上几章中,我屡次提到孝宗晚年的政治部署。但是孝宗为什么在淳熙十四年十月高宗死后忽然决定要大事更改?这个更改的性质是什么?既然决心更改,孝宗为什么又决定在一年之后(十六年二月)禅位于光宗?他的部署不能不说是相当周密,但是为什么终光宗一朝,更改的构想竟丝毫不能展布?这一系列的疑问最后必须从皇权一方面寻求解答。理由很简单:正如前面所一再指出的,皇帝掌握了权源,他的政治取向对于权力世界的动向往往会发生决定性的影响。所以本章以孝宗为中心,研究他上与高宗,下与光宗之间的父子关系。

一、孝宗的三部曲——"三年之丧"、"太子参决"、"内禅"

孝宗在高宗死后作了极不寻常但却环环相套的三个决定:即"行

三年之丧”、“太子参决庶务”及“内禅”。第一、第二两个措施是同时决定的，即在十四年十月乙亥之后（见《宋史·孝宗三》）。第三个决定则在十五年十一月才公开宣布（《宋史·光宗纪》），但孝宗“内禅”之念至迟在动议“太子参决”时便已萌生。现在让我们先依次考证事实，然后再申论这三大决定和孝宗晚年改革构想之间的关系。《宋史》卷三五《孝宗三》载：

> （淳熙十四年）冬十月……辛巳，诏曰：“大行太上皇帝奄弃至养，朕当衰服三年，群臣自遵易月之令，可令有司讨论仪制以闻。”……十一月……己亥，大行太上皇帝大祥，自是帝以白布巾袍御延和殿；诣德寿宫，衰绖而杖如初。

《宋史》所引有关“三年之丧”的官方文书太简略，不足以尽其曲折。南宋人论此事者以李心传《孝宗力行三年服》（《建炎以来朝野杂记》乙集卷三）及周密《孝宗行三年丧》（《癸辛杂识》前集）两条笔记最为详实。周密所记后出，又曾引及周必大《思陵录》，兹节引其文，以见梗概：

> 三年之丧，自天子达于庶人。自汉文短丧，其后时君皆以日易月，行之既久，无以为非者。惟孝宗皇帝行之独断，一旦复古，可谓孝矣。……今摭当时始末于此，以益国史之未备云。高宗之丧既易月，孝宗尝谕大臣，不用易月之制，如晋武、魏孝文，实行三年之服，自不妨听政。丞相周必大入奏，上服缞绖，呜咽流涕，奏及丧服指挥，上曰：“司马光《通鉴》所载甚详。”必大奏：“晋武虽有此意，后来止是宫中深衣练冠。”上曰：“当时群臣不能将顺其美，光所以讥之，后来武帝竟行（原注：谓王太后之丧）。”必

> 大奏："记得亦是不能行。"上曰："自我作古，何害！"……至小祥祭奠，上不变服。必大奏："圣孝过哀，犹御初祥之服，臣等不胜忧惶，乞俯从礼制。"上流涕曰："大恩难报，情所不忍，俟过大祥商量。"既而必大又奏："礼官苴麻三年，恐难行于外廷。今祥禫在迩，乞付外施行。"枢密施师点奏曰："百日之制，其实不可行，正碍正月人使朝见。"上云："朕自所见。"必大奏："陛下圣孝冠古，知汉文短丧之失，而陋晋群臣不能成武帝之美，所以锐意复古。非圣孝高明，岂易及此？"上曰："朕正欲稍救千余载之弊。"会敕令所删定官（按：据《思陵录（上）》，当作"军器监丞"）沈清臣论丧服六事，凡八千言，展读甚久，极合上意。……于是上意益坚。一日奏事，上忽指衣袂曰："此已易用布，不太细否？"必大奏曰："陛下独断，行三年之丧，均是布衣，何细也？且光尧初上仙，陛下便有此意，而群臣不能将顺，致烦圣虑，所谓其臣莫及，足以垂训万世矣。"至（按：此指"至大祥"），卒哭祭，迎祔太庙。内批："朕昨降指挥，欲缞绖三年，缘群臣屡请，御殿易服，故以布素视事内殿，虽有'祔庙勉从所请'之诏，然稽之经典，心实未安，行之终制，乃为近古。宜体至意，勿复有请。"于是径行三年之服焉。

据《思陵录（上）》（《文忠集》卷一七二）高宗死在十月初八（乙亥），"小祥"在二十日（丁亥），"大祥"则在十一月初二（己亥）：这两个祭礼都是以日易月，即分别为十三日与二十五日。孝宗两次都拒绝易服，与周密所记大致相合。由此可知，"行三年服"完全出于孝宗本人的意思。但是这里有一值得注意的现象，即宰执大臣如周必大、施师点诸人，大约基于实际的考虑，并不赞成孝宗行三年之丧，必大最后也是因为拗不过孝宗才改口的。另一方面，理学家从儒家礼制的角度出发，则真诚地拥护"三年之丧"，沈清臣因论丧服六事而与孝宗

契合无间，即其明证。（据《思陵录（上）》，清臣轮对在淳熙十四年十二月辛巳。）朱熹对孝宗此举更是称道不置，《语类》（卷八九《礼六》）记：

> 器之问："寿皇行三年之丧，是谁建议？"曰："自是要行，这是甚次第！可惜无好宰相将顺成此一大事。若能因举行盛典及于天下，一整数千百年之陋，垂数千百年之成宪，是甚次第！"

"自是要行"即"是自己要行"之意。朱熹的闻见亲切，绝对可信，"三年之丧"是孝宗别出心裁的"自我作古"，至此已完全证实了。而且从沈清臣与朱熹对这件事的共识来看，暮年的孝宗和理学家之间为什么特别投契，也就更容易理解了。关于"三年之丧"，后面将作更进一层的分析，暂止于此。接着让我们略考有关"太子参决"的基本事实。《宋史·孝宗三》有两段关于"太子参决"的记载：

> 一、淳熙十四年十一月："己亥（初二日）……诏皇太子惇参决庶务。庚子（初三日），皇太子三辞参决庶务，不许。……戊午（二十一日），诏皇太子参决庶务于议事堂，在内寺监、在外守臣以下，与宰执同除授讫乃奏。"
>
> 二、十五年春正月："戊戌（初二日），皇太子初决庶务于议事堂。"

这只是关于"太子参决"成立过程的表面陈述。若进一步观察实况，则知其事所引起的震动尚远在"三年之丧"之上。周必大《思陵录（上）》淳熙十四年十一月己亥（初二日）条云：

> 内降手诏，付三省、枢密院，令有司讨论皇太子参决庶务，洪迈之文也。上削去所拟日分等数语，止令有司讨论典礼以闻。予令不用覆奏画可，恐翻黄播告四方，骇动观听，止如圣旨文字行黄而已。已而侍从皆以为当，惟范仲艺、刘枢（按：即留正，时兼同知枢密院事）以为非。

据此，则“太子参决”全出孝宗个人的决定，并以“内降手诏”的方式出之，所以外廷的讨论仅限于“典礼”的细节方面。从必大惟恐“播告四方，骇动观听”一语，即可知当时臣下反应是多么强烈。同书续言：

> 庚子（初三日）德寿宫朝临毕入局，礼部及太常寺官堂白：“昨日降诏，用贞观、天禧事，皆非所宜，外议甚汹汹。”又云：“皇太子请参事葛邲垂涕语以断不敢当之意。来早当就德寿宫恳辞。”

这一段话必须加以注释才能明了其含义所在。翰林学士洪迈（1123—1202）所草原诏今已不存，但其中必会引贞观九年（635）承乾太子参决庶政及天禧四年（1020）皇太子（即仁宗）参议政事为先例。承乾参决是因为唐太宗守高祖之丧，宋仁宗以皇太子亲政则由于真宗有疾。但承乾卒以罪废，天禧之事也几乎酿成大变。这两个例子都有负面的含义，所以才引起“外议甚汹汹”。至于葛邲垂涕传皇太子“不敢当之意”，也别有隐情，不同于普通的谦让。下面引杨万里的两篇文字，可以说明这件事的历史背景。

杨万里《上皇太子书》曰：

> 某伏读今月初三日诏书，令殿下参决庶务，此主上圣孝之

至、哀痛之极、无聊不平之深，而为此举、出此言也。然诏音一下，国人大惊。盖太上（按：高宗）升遐之初，外有大敌，内有大丧，天下皇皇，人情靡宁，而复见此非常可骇之事，安得而不惊乎？（中略）天下之职皆可共理，惟人主之职，非可共理之物也。何也？天无二日，民无二王，故合万姓百官而宗一人。今圣主在上而复有监国，无乃近于二王乎？于此使万姓百官之心宗一人乎？宗二人乎？自古及今，未有天下之心宗父子二人而不危者。盖天下之心宗乎二人，则向背之心生；向背之心生，则彼此之党立；彼此之党立，则谗间之言必起；谗间之言起，则父子之隙必开。开者不可复合，隙者不可复全，此古今之大忧也。（中略）且词臣代言，引贞观、天禧之故事，皆非美事也。……尝观古人一履危机，悔之何及；与其悔之而无及，孰若辞之而不居乎？某愿殿下三辞、五辞、十辞、百辞，而必不居也。（《诚斋集》卷六二）

十一月初七日万里又以“新除秘书少监兼太子侍读”的身份上书孝宗，坚请收回“太子参决”的成命。原书甚长，兹避其重复，摘录有关部分，与《上皇太子书》相参证。其言曰：

　　臣伏思诏书有“参决庶务”之语。“庶务”者何务也？非礼乐征伐之政、福威玉食之权乎？是政也，是权也，可以出于一而不可出于二者也。出于一则治、则安、则存，出于二则乱、则危、则亡。（中略）夫监国之事，古之盛时无有也，本朝之盛时亦无有也。岂可创见于圣世，为后世借口乎？或曰：圣主欲行三年之丧，故举行监国之典。今不行监国之典，是使圣主不行三年之丧乎？臣谓此俗儒之论也。臣闻有天子之孝，有士庶人之孝。孔子曰：“一人有忧，兆民赖之”，此天子之孝也。……又说古者一

代之治，各有一代之家法，夏不法尧、舜而法禹，……周不法禹、汤而法文王。……若夫本朝之治，亦自有家法矣：宫中行三年之丧，而外朝听天下之政，此列圣之家法也。……今陛下欲徇俗儒之论，守匹夫之节，而下参决之诏，国人已皇皇矣。臣愿陛下远鉴古人国贰之祸，近念光尧王业之艰，沛然从群臣御殿之请，而亲法宫之事；幡然从太子力辞之请，而寝参决之诏，则可以安国人，可以示夷狄，祖宗及光尧付托之业，可以有泰山之安，陛下及太子父子之亲可以无纤芥之疑矣。（同上《上寿皇论东宫参决书》）

这两篇文字是关于太子参决的最重要的直接史料，至少可以说明三个问题：第一，孝宗这一突出的举动确曾引发了巨大的震撼，也证实了周必大有关"外议甚汹汹"的记载。当时外廷中必有不少人对"太子参决庶务"抱着十分怀疑的态度，不过没有人肯像杨万里这样直言无忌罢了。第二，光宗再三请辞必曾受到杨万里的影响。万里既是"太子侍读"，上书之前当已向光宗面陈利害。光宗不是不想早日取得"政"与"权"（见后），但不能不对"太子监国"所可能导致的反效果有深刻的警惕。第三，也是最紧要的一点，万里指出"太子参决"必使政权出于二，并由"向背"而引至"党立"，最后则无可避免地造成"父子之隙"。这一观察不但后来在光宗一朝变成了精确的预言，即在当时也已立见效验。《思陵录（上）》淳熙十四年十二月庚辰（十三日）条载：

起居郎胡晋臣对第一札，论驰坊常昌弼扬言上书乞太子参决，以为己功。上曰："如此事，朕不谋之宰辅，虽父子间亦曾说乃出朕意。"欲行遣其人。晋臣奏："行之适足成孺子之名，不行

又不可，但乞禁省加密可也。”

辛巳（十四日）延和奏事，上宣谕：“驰坊常昌弼与狱（按：指与祠禄），如何？”众以为允。上又欲别作行遣。予奏：“却恐成其诡妄，只如此足矣。”

“驰坊”是太仆寺属官，“掌分养杂畜以供负载搬运”。（《宋史》卷一六四“职官四·太仆寺”条）像常昌弼这样一个无足轻重的闲官也立即公开争“参决”之功，其用意显然在取悦太子，以谋将来晋身之阶。可见“向背之心”在孝宗降诏后一个月便已出现了。这条史料也证实了“太子参决”完全出于孝宗个人的决断，连宰辅事先都无所知。

杨万里对于皇权的深刻认识，后来很受推重。罗大经告诉我们：

孝宗之末，诏皇太子参决庶务。杨诚斋时为宫僚，上书太子……当时诸公，皆甚其言。绍熙甲寅（五年），始服其先见。（《鹤林玉露》甲编卷六“太子参决”条）

据此可知：杨万里上书之初，朝廷上不少士大夫认为他未免过甚其词，直到绍熙末年孝宗、光宗父子关系彻底破裂，他的先见之明才获得普遍的承认。不过这两篇文字的重要性远不止于对时事能“言谈微中”，如南宋士大夫所特别强调的。就本书下篇的论旨而言，杨万里关于“太子参决”的分析提供了最具关键性的证据。上章所提及的皇权分裂的问题，恰好便是万里所谓“政权出于二”。通过这两个文件，我们现在可以确定：皇权的分裂在淳熙十四年十一月“太子参决”诏下之时便已开始。在孝宗展开部署，准备援引大批理学之士入朝的时候，官僚集团——“王党”——的主要成员也开始包围“参决庶务”的太子，进行他们的反部署了。在第十章论“理学集团的布局”一

节中，我们讨论了淳熙十五年十月“荐士”案的大风波。这场风波是葛邲一手制造出来的，而他恰恰是深得太子信任的官僚集团的重要成员。所以内禅前夕他已自刑部尚书除同知枢密院事（淳熙十六年正月）；次年（绍熙元年）七月除参知政事，十二月又除知枢密院，半年之内连升两级；最后在绍熙四年三月更进位至右丞相。（见《宋史》卷二一三《宰辅表四》）仅此一例便充分显示出官僚集团的反部署已始于“太子参决”的时期。官僚集团在光宗即位后三个月即能攻去周必大，更可见反部署的周密。不但如此，必大罢相在淳熙十六年五月丙申（初七日），与上一年五月己亥（初四日）王淮罢相相隔适一周年。这在时间上未免过于巧合，也使人不能不疑心这是官僚集团刻意报复，示政敌以颜色。无论如何，一个明显的事实呈现在我们眼前：当时所谓“周党”属于孝宗的系统，而“王党”则在光宗的庇护之下。杨万里说：“天下之心宗乎二人，则向背之心生；向背之心生，则彼此之党立。”这个预言不幸在一年半之内便完全应验了。“太子参决”与本书下篇主旨密切相关如此，故不得不略加推论如上。

最后，让我们探讨“内禅”的一幕。《宋史·光宗纪》：

> （淳熙十五年）十一月，丞相周必大乞去，孝宗谕曰：“朕比年病倦，欲传位太子，卿须少留。”会陈康伯家以绍兴传位御札来上，十二月壬申，孝宗遣中使密持赐必大，因令讨论典礼，既又密以禅意谕参知政事留正。十六年正月辛亥，两府奏事，孝宗谕以倦勤，欲禅位皇太子，退就休养，以毕高宗三年之制，因令必大进呈诏草。

这是正史关于孝宗内禅的一段最简明的纪事。据此，则孝宗在淳熙十五年十一月和十二月才将退位的决定分别密谕周必大与留正。至

于陈康伯家适在十一月献上高宗内禅（绍兴三十二年）的御札，这必是孝宗访求的结果，绝非巧合。由此推断，孝宗作此决定最迟也当在淳熙十五年十月。内禅典礼则是淳熙十六年二月壬戌（初二日）举行的，亦见《光宗纪》。我曾比勘周必大《思陵录（下）》（《文忠集》卷一七三）、李壁《周必大行状》（《文忠集·附录》卷二）及《宋史·留正传》（卷三九一）等有关部分，证明这段纪事确是实录，但为节省篇幅计，这里便不详作讨论了。

像"三年之丧"和"太子参决"一样，"内禅"也完全出于孝宗个人的意愿。而且我们还有充足的理由相信，后一决定与前二事是分不开的；"太子参决"显然是"内禅"的前奏。但是孝宗是否自"太子参决"之日起便已决心在一年后"内禅"，则其中尚有待发之覆，不能不稍加探究。首先必须指出，光宗早在东宫时期便已日夜盼望着受禅。《四朝闻见录》乙集"清湖请仙"条云：

> 今所请仙，盖小陈也。光皇为储副日久，遣黄门召其父以入。上着白绡汗衫，系小红条，见陈入避之。徐遣召陈，黄门设香桌，金屈卮酒，金楪生果三饤，炷香焚所问状。仙遂降于箕，书光皇以某年月日即大位。黄门持以入，出则就以酒劳陈，且赠金帛遣出，戒以归勿语。后果如所定。

这里所记"请仙"，即是扶箕，光宗的急迫心理跃然纸上。同书同集"乌髭药"条云：

> 光皇春秋已富，又自东宫尹天府入侍重华，从容启上曰："有赠臣乌髭药者，臣未敢用。"上语光皇曰："正欲示老成于天下，何以此为？"盖重华方奉德寿（即高宗），重惜两宫之费，故至德寿登

遐而后即授光皇以大位。其脱屣万乘，盖有待也。

这条笔记更值得玩味。此时光宗发髭已见白，所以有人赠他"乌髭药"。他向孝宗请示，其实则是暗示，意在试探"内禅"的可能性。叶绍翁解释也委婉道出了他的心事。考光宗生于绍兴十七年(1147)，领临安尹则在乾道七年(1171)四月辛未，年二十五。(见《宋史·孝宗纪二》)但他以太子兼临安尹为时甚长。《光宗纪》云：

> 逮尹临安，究心民政，周知情伪。孝宗数称之，且语丞相赵雄曰："太子资质甚美，每遣人来问安，朕必戒以留意问学。"

今按：赵雄除右相在淳熙五年(1178)十一月，罢相则在八年(1181)八月，光宗仍是临安尹。这样看来他的兼职可能在高宗淳熙十四年(1187)去世后才正式解除，其时他已四十一岁。"乌髭药"的事大概发生在此前一两年，正是他"见二毛"的年龄。

光宗在"太子参决"这一年中，更是迫不及待了。明田汝成辑《西湖游览志余》保存了一条极重要的南宋旧闻：

> 光宗在鹤禁，意欲内禅，终难发言，数击鲜于慈福太后。太后疑之，询近侍曰："大哥屡排当，何故？"旁则有奏曰："意娘娘为趣上耳。"顷之，寿皇至东内，从容间，语上曰："官家也好早取乐，放下与儿曹。"上曰："臣久欲尔，但孩儿尚小，未经历，故不能即与之。不尔，则自快活多时矣。"后不能强，语光宗曰："吾尝谕乃翁，渠所见又尔。"光宗岸帻禀曰："臣发已白，尚以为童，则罪过翁翁。"后无语，盖言高庙逊寿皇于盛年也。(卷二《帝王都会》)

田汝成是杭州人，此卷采宋、元旧籍而成，其中不少资料尚可在现存南宋笔记、掌故作品如《齐东野语》、《鹤林玉露》中查得。这一条的史源虽尚待考，但出于南宋记载绝无可疑。原文中称高宗宪圣太后为"慈福"，这是她在高宗死后所居的殿号，可知上述故事必发生在淳熙十五年(1188)光宗"参决庶务"的时期。光宗通过宪圣向父亲施压力，企图早日举行"内禅"，在这条记载中显露无遗。他"岸帻"示宪圣以白发，与上引"乌髭药"一条尤密合无间。绍兴三十二年(1162)高宗"内禅"时年五十六，孝宗则三十六。现在孝宗六十二，光宗已四十二，故有"罪过翁翁"的怨望语。《四朝闻见录》乙集"宪圣拥立"条云：

> 高宗登遐，宪圣独处北宫，春秋浸高(按：淳熙十五年宪圣年七十五)，孝宗以不得日侍定省为歉，乃内禅光皇，实宪圣所命，孝宗遂得日奉长乐宫，极天下之养，尽人子之欢。

这条记载与《西湖游览志余》的旧闻衔接得天衣无缝。"及内禅光皇，实宪圣所命"这句话清楚地告诉我们：宪圣在"内禅"问题上最后还是发挥了关键的作用。

通过以上的考辨，我们可以大致获得下面这个结论：孝宗有意"内禅"虽与"三年之丧"和"太子参决"相先后，但"内禅"的时间表最初并未确定。他对宪圣说："孩儿尚小，未经历，故不能即与之。"这句话不全是遁词，但也不免有隐饰的成分。从第十章所举种种证据来看，他显然需要充分的时间作最后的政治部署，这是他不便或难以向宪圣说清楚的。宪圣催他"放下与儿曹"决不止上面所引的一次，后来大概又曾旧事重提。这一压力多少打乱了"内禅"的时间表，以致在部署未竟全功之前他便不得不退位了。如第十章所示，赵汝愚、刘光祖、黄裳诸人都来不及在"内禅"前赶回临安，这是部署未竟的明显

遗迹。不但如此，由于时间迫促，不少反对更改的官僚集团成员仍然盘踞要津，孝宗也未能从容作人事上的新安排。在退位两三个月后，他所任命的宰相周必大便被逼去位，使他不得不感慨万千地说："周有甚党？还是王党盛耳！"这是"内禅"时间表遭到扰乱的明证。

二、概说：史学与心理分析的交互为用

"三年之丧"、"太子参决"、"内禅"——这是孝宗引退的三部曲。在分别追溯了这三部曲的历史过程之后，它与孝宗晚年另一二重奏——更改构想与政治部署究竟处于何种关系，是我们首先必然会想到的问题。在第十章中，我们已详细论证了孝宗关于更改与布置的具体事例，其真实性是无可怀疑的。三部曲与二重奏在时序上是完全重叠的，然而至少从表面上看，这又是两套意向完全相反的行动系列：三部曲是孝宗有步骤地从权力中心撤离，其取向是后退的；二重奏则是除旧布新，其取向是前进的。这一退一进之间的矛盾究竟应该怎样理解呢？这两套相反的行动系列既然都是孝宗意向的外在表现，我们只有深入他的心理层次才能找得到解答的线索。所以以下几节我们将试以心理分析与一般史学交互为用的方式进行探究。但未进入正题之前，让我先说明我的基本假定，及何以不得不借径于心理分析之故。

孝宗三部曲的出发点是"三年之丧"，其中心意义在于表达他对高宗的一种不能自已的深切哀思。用上节所引他自己的话说，便是"大恩难报，情所不忍"。但是他的二重奏的终极目的却是要根本改变高宗所建立和坚持的政治局面（详后），这和孔子"三年无改于父之道，可谓孝矣"（《论语·学而》）的原则适相背反。不但如此，三部曲是公开演出的，而二重奏则是在暗中进行的；这更不能不使人怀疑：

孝宗晚年两套相反的行动系列必源于一种深刻的内心冲突。为了解决这一困难，我于是不得不建立下面这个基本假定，即他除了对于高宗怀着“大恩难报，情所不忍”的正面感情之外，还存在着一种不满的负面情感。这两种相反的情感都是真实的，所不同者，他的正面情感是自觉的，因此可以正大光明地表现出来，但负面情感则大部分深藏心底，连他自己也未必会觉识得到。不用说，在划分显意识与潜意识两个领域时，我已受到了现代心理分析的暗示。这和南宋理学家如朱熹、张栻等人所讲的“察识”不同；他们虽也已分辨出这两个意识领域，但依然假定潜意识可以通过某种修养工夫而浮现出来。心理分析的诊治经验则告诉我们：化潜为显似不如此简易。

我的基本假定尽管具有一定的解释功效，但如何证立它却极费周章，因为这已不是仅仅靠传统考证便能胜任的了。为什么呢？关于孝宗对于高宗的正面情感，由于是自觉的，故文字的证据很多。但关于负面情感，由于深埋在潜意识中，不能公开露面，积极的证据根本不可能存在；我们只有对他的某些不寻常的行为加以心理的解释，才能约略窥测其隐微。这便非借助于心理分析中某些相关的发现，不能奏功。下面姑先举一例，以说明这一论证方式的必要性。

孝宗在高宗死后，不但在形式上坚持行“三年之丧”，而且在实质上对于丧礼的践履更认真到了不可思议的地步。周必大《思陵录(上)》淳熙十五年正月条有下列两则纪事：

> 己未延和奏事……上又及冠服之制云：“朕断然易以布，心然后安。”指帽云：“已易之矣。”
>
> 庚申延和奏事……上忽指膝示予，予犹未悟。既而提袪云：“此已用布矣，不太细否？”

这是第一手史料，可见居丧尽礼是否达到了最高标准，在他心中必具有重大的意义，否则便不致一连两天都有此奇怪的举动，不但以布衣布帽示臣下，而且还特别问及布料"是否太细"。周必大"上忽指膝示予，予犹未悟"一语，最可证孝宗此举出于常情之外。

若孝宗守丧的认真仅止于衣着用粗布一端，我们还不能据之作任何推论。但由"衣"推及于"食"，他的"三年之丧"的复杂心理背景便充分显露出来了。《宋史》卷一二二《礼志二十五》载：

> 淳熙十四年十月八日，高宗崩，孝宗号恸擗踊，逾二日不进膳。

此处描写孝宗哀毁逾恒之状不能与夸张帝王孝德的一般官方曲笔视同一例，因为从下面这一则纪事，我们确知他的哀毁持续了很长的时间。周密《齐东野语》卷一"孝宗圣政"条云：

> 居高宗丧，百日后尚食进素膳，毁瘠特甚。吴夫人者，潜邸旧人也，屡以过损为言，上坚不从。一日，夫人密谕尚食内侍云："官家食素多时，甚觉清瘦，汝辈可自作商量。"于是密令苑中，以鸡汁等杂之素馔中以进。上食之觉爽，询所以然，内侍恐甚，以实告。上大怒，即欲见之施行。皇太后（按：宪圣）闻之，亟过宫力解之，乃出吴差户于外，内侍等罢职有差。（按：此条亦收入《西湖游览志余》卷二，文字略有异同）

从"号恸擗踊，逾二日不进膳"到"百日后尚食进素膳"，以至于"毁瘠特甚"，这已不是一般守丧的"孝子"所能做得到的了。但更值得重视的则是他对鸡汁一事的情绪反应。他自然知道吴夫人此举完

全出于对他的耿耿忠心，然而他竟控制不住自己的愤怒，虽经宪圣出面调停，仍将侍奉他数十年的旧人逐出宫外。这件事尤出一般情理之外，所以才震动当时，流传后世。但“居丧尽礼”必为孝宗心中最敏感的禁区，不容稍有侵犯，则即此可见。

纯从字面上说，以上所引的材料都只能证明孝宗对高宗的正面情感太深厚了，好像“大恩难报”之念对于他已到了“沦肌浃髓”的地步。但心理分析则恰恰在这种突出的行为中发现了生者对死者的负面情感。这里我要特别介绍弗洛伊德(Sigmund Freud)在1915年所写的一篇关于《哀死与忧郁症》的说法。[1]据他从诊治精神病患者所得到的经验，因哀伤死者而表现出来的极端“自责”(self-reproaches)与“自毁”(self-torture)的行为同时也指向一种负面的情感。这便是著名的“情感冲突”(ambivalence)说，显示生者对死者一方面“爱之深”，另一方面也“恨之切”。生者在潜意识中对死者怀有深切的不满，“谴责”(reproaches)与“毁伤”(torture)原是针对着死者而发。但由于对象已不存在，于是生者的“意我”(ego)与死者合而为一，将这些敌意全部转移到自己的身上，于是才表现为极端“自责”与“自毁”的行为。[2]（按：“ego”作为心理分析的专有名词极难汉译。“意我”基本上是音译，不过也兼取《论语·子罕》篇：“毋意、毋必、毋固、毋我”之义，因为这四种毛病也可以说是“ego”的特征。）弗洛伊德此文虽是通论，但其最初论旨则在分析父母死后子女所表现的强烈情感冲突。[3]所以通过《哀死与忧郁症》一文，我们才能从上引关于正面情感的证据中找到孝宗对高宗的负面情感。[4]

上举之例虽然为孝宗晚年两套互相矛盾的行动系列指示了一个解决的方向，但是怎样为这一矛盾建立一个比较可信的心理史学的解释则颇为不易。我们只有在深入孝宗一生的心路历程之后，才有可能充分理解他为什么在潜意识中存在着对高宗的负面感情，以及

这种负面感情究竟属于什么性质。为了完成这一任务，下面将试图对孝宗的“生命史”(life history)进行个案研究，一方面建立相关的基本事实，一方面借镜于心理史学已有的范例。大体上说，本章所参用的心理分析不出史学家所常涉及的范畴，其中并无非常可怪之论。从二十世纪五十年代末开始，不少心理学家和史学家都注意到有些历史现象非借重心理学不能得到彻底的理解，因此而有心理史学(psychohistory)的兴起。当时心理学家艾理克逊(Erik Erikson)的影响尤大，因为他对马丁·路德(Martin Luther)和甘地的研究都属于史学作品，而《青年路德》一书更轰动一时，争议极多。“生命史”的概念便是他发展出来的。本章以下各节参考了艾氏的多种著作，但心理分析是受文化约制的，因此在借镜的时候我不能不作相应的调适。最后必须郑重声明，本章基本上仍是一种历史重建的尝试。我既没有受过心理专业的训练，自然不敢对古人进行心理分析，因此本章关于孝宗“生命史”的研究也不够资格称为心理史学；充其量，这不过是受到心理分析启发的史学作品(history informed by psychoanalysis)而已。[5]

孝宗生命史的探究将从下一节正式展开，这里有必要对探究的重点先作一点澄清。为了解决他晚年两套行动系列之间的矛盾，我们所最想知道的是他的心理发展的过程。因此只有与此直接相关的事实才是我们搜求和处理的对象；本章虽处处涉及孝宗的传记材料，其目的却不是为他重写一篇新传。基于同样的理由，下面的分析于他的前半生较详，后半生较略；他的心理发展在绍兴三十二年(1162)受禅时已进入完全成熟的阶段。为便于读者的检阅，下面摘录《宋史·孝宗纪一》中有关的系年纪事，并补充两点观察，以结束本节。

> 孝宗……讳昚，字元永，太祖七世孙也。……建炎元年

> (1127)十月戊寅生……于秀州……少长，命名伯琮。及元懿太子薨……高宗曰："太祖以神武定天下，子孙不得享之，遭时多艰，零落可悯。朕若不法仁宗，为天下计，何以慰在天之灵。"于是诏选太祖之后。……而上虞丞娄寅亮亦上书言："昌陵(按：即太祖)之后，寂寥无闻，仅同民庶。艺祖在上，莫肯顾歆，此金人所以未悔祸也。望陛下于"伯"字行内选太祖诸孙有贤德者。"高宗读之，大感叹。绍兴二年(1132)五月，选帝育于禁中。三年二月，除和州防御使，赐名瑗。……五年五月……己亥，制授保庆军节度使，封建国公。六月己酉，听读资善堂。……十二年正月丁酉，加检校少保，封普安郡王。……三十年二月癸酉，立为皇子，更名玮。……三十二年五月甲子，立为皇太子，改名昚。……六月……乙亥，内降御札："皇太子可即皇帝位。朕称太上皇帝，退处德寿宫，皇后称太上皇后。"丙子，遣中使召帝入禁中面谕之，帝又推逊不受，即趋侧殿门，欲还东宫，高宗勉谕再三，乃止。于是高宗出御紫宸殿，辅臣奏事毕，高宗还宫。百官移班殿门外，拜诏毕，复入班殿庭。顷之，内侍扶掖帝至御榻前，侧立不坐，内侍扶掖至七八，乃略就坐。宰相率百僚称贺，帝遽兴。辅臣升殿固请，帝愀然曰："君父之命，出于独断。然此大位，惧不克当。"班退，太上皇帝即驾之德寿宫，帝服袍履，步出祥曦殿门，冒雨掖辇以行，及宫门弗止。上皇麾谢再三，且令左右扶掖以还，顾曰："吾付托得人，吾无憾矣。"

这是孝宗选入禁中最初三十年的大概经历，其间许多曲折与顿挫留待下节详考。但是引文中涉及两个重要问题则是本节概说中所应交代的。

第一，孝宗之所以入选宫中，完全由于他是太祖后代的缘故。但

高宗何以非选太祖后代以备储位不可，上引高宗“慰在天之灵”的说法太空洞了，不足以构成历史的解释。吕中《大事记》论此事曰：

> 然以艺祖之后为嗣，必本于选人娄寅亮之言，适有契乎高宗之心。（引自《系年要录》卷二〇〇绍兴三十二年六月丙子条注）

《孝宗纪》中所引娄寅亮语过简，原疏此段云：

> 崇宁（1102—1106）以来，谀臣进说，推濮王子孙以为近属，余皆谓之同姓。致使昌陵（按：即太祖）以后，寂寥无闻；奔进蓝缕，仅同民庶。恐祀丰于昵，仰违天监，艺祖在上，莫肯顾歆。此二圣所以未有回銮之期，强敌所以未有悔祸之意，中原所以未有息肩之时也。[6]

据此则知娄寅亮此议的根据是一种天人报应的信仰，即以北宋之亡归咎于徽宗以来皇室祭祀过偏，以致上天与太祖之灵都不再保佑赵家了。绍兴元年同知枢密院事李回也对高宗说：

> 陛下为天下远虑，上合艺祖，宁可昭格天命。（同上戊子条）

足见这一信仰在当时是很有势力的。又据娄寅亮本传，他上疏在建炎四年（1130），正值高宗被金人逐至海上，新政权飘摇不定之际，所以这一信仰深深地打动了他，激起他通过太祖之灵以祈求“天命”的强烈愿望。此事是孝宗得以继承皇权的第一个关键所在，也为信仰可以影响历史进程提供了一个具体的例证。

第二，孝宗在受禅前后所表现的至再至三的辞让，不能完全看作

是表面文章;这一举动也反映了他当时的心理状态。留正在《中兴之政》中说:

> 臣窥观寿皇之初受禅也,压于慈训,不得已而践尊位。侧立拱手于黼扆之侧,已坐复兴,不敢遽即南面。迨夫辅臣恳请再三,犹有"大位惧不敢当"之语。……谦畏之心,出于真诚……是宜大书特书,以垂万世者也。(《系年要录》卷二〇〇绍兴三十二年六月丙子条注引)

留正用"谦畏"两字描写他的心理状态自有一定的根据,但就我们所认识的孝宗与高宗之间的关系而言,其中"畏"字分量应远比"谦"字为重,而且我们对于"畏"之一字也不能不另生别解。留正所谓"畏"大致是指一种敬慎的态度,如"畏天命"或"临事而惧"之类。事实上,孝宗从三十年的生活经验中早已深知高宗的性格,他虽然退位,但绝不会完全放手。在以往三十年中高宗对孝宗一面调教,一面观察,最终目的便是要使他成为一个能"先意承志"的继位人。孝宗也一直在战战兢兢,惟恐失欢于父皇。然而孝宗也是一个自有主见而且意志坚定的人。怎样能够做到一方面不违背太上皇的意向,另一方面又可以施展自己的抱负,也许才是他受禅之际所面对的最大恐惧。(详见以下各节)总之,他在即位前所显露的趑趄、犹豫、戒惧等是有一定的心理内容的。

孝宗在受禅后的第三天曾颁大赦天下之诏,其中有几句话很能说明他和高宗的关系:

> 顾睿训之博临,惧眇躬之弗称。凡今者发政施仁之目,皆得之问安侍膳之余。(《系年要录》卷二〇〇绍兴三十二年六月戊寅条)

所谓"问安侍膳"，即指一月四朝德寿宫，奉侍太上皇夫妇而言。留正等说：

> 臣等窃观寿皇初政，虽不能不少变于兴，然其大要则未尝不以遵奉太上德意为说。且曰："凡今者发政施仁之目，皆得之问安侍膳之余。"此寿皇所以能继高宗之大业也乎！（同上条注引）

一切"发政施仁之目"都"遵奉太上德意"，这一原则基本上支配了孝宗一朝的政治格局。[7] 但这里也埋下了孝宗对高宗"情感冲突"的根源。

三、从入宫到受禅——孝宗的心路历程

孝宗六岁入养禁中，三十六岁受禅，恰好涵盖了心理发展与性格形成的全部时期。研究他的"生命史"，我们必须从他的童年说起。《系年要录》卷四五绍兴元年六月戊子条云：

> 上谕大臣曰："昨令广选艺祖之后宗子二三岁者，得四五人，资相皆非岐嶷，且令归家，俟其至泉南选之。"

这是访求太祖后裔之最早见于记载者，但所得四五人都很平庸，因此无一入选。王明清《挥麈录·后录余话》卷一云：

> 绍兴壬子（二年），诏知大宗正安定郡王令畤访求宗室伯字

> 号七岁以下者十人，入宫备选。十人中又择二人焉，一肥、一癯，乃留肥而遣癯，赐银三百两以谢之。未及出，思陵忽云："更仔细观。"乃令二人叉手并立。忽一猫走前，肥者以足蹴之。上曰："此猫偶尔而过，何为遽踢之？轻易如此，安能任重耶？"遂留癯而逐肥者。癯者乃阜陵也。肥者名伯浩，后终于温州都监。（原注："赵子导彦洒云。"）

按：此条史源来自赵子导；子导疑与孝宗生父子偁为同宗兄弟行，传闻必有确实根据。《系年要录》卷五四，绍兴二年五月条云：

> 辛未，诏左文林郎赵子偁，令赴都堂审察。时集英殿修撰知南外宗正事令懬奉诏选宗子伯琮、伯浩入禁中；伯浩丰而泽，伯琮清而癯。上初爱伯浩，忽曰："更仔细观。"乃令二人并立，有猫过，伯浩以足蹴之，伯琮拱立如故。上曰："此儿轻易乃尔，安能任重耶？"乃赐伯浩白金三百两，罢之。后四日，以赵子偁为左宣教郎。

《要录》此条注语云："以此（按：疑当作"此以"）《目历》及王明清《挥麈录》旧讳参修。"可知李心传又别有《目历》为史源，故详略不同，叙事亦小异（如宗正为令懬，非令畤），但于伯浩踢猫事则无异说。这是孝宗入选的第一个生死关头，故详考其事如上。

这件事的真实性既可确定，孝宗幼年时的性格和心理也于此初见端倪。他的性格显然属于沉稳的一型，所以能不受猫的干扰，而"拱立如故"。关于这一点，王明清还提供了一条更早的资料。《挥麈录》卷三第一条云：

> 佛宇挂钟之阁，多虚其中，盖欲声之透彻也。孝宗潜跃，在幼岁时，偶至秀州郡城外真如寺，登钟楼游戏，而僧徒先以蘧蒢覆空处，上误履其上，遂并坠焉。旁观之人，失色无措，亟往视之，乃屹然立于席上，略无惊怖之状。（原注："陈撰彦蕴云。"）

孝宗生于秀州，则此事发生在他被选入宫之前，其处变不惊的性格大概是与生俱来的。但入选后所经历的淘汰过程对他的心理发展则有难以估计的深刻影响。与伯浩并立的一幕更关系着他一生的升沉荣辱，他的命运竟在最后一刹那发生了奇迹式的扭转。这在他的幼小心灵中必然留下了永难磨灭的印象。求生存本能告诉他：他的命运决定在一个人的一念之间。怎样争取与继续保持高宗的信任从此便成为他生命中的中心课题。

孝宗虽在最早的十人中脱颖而出，并且与伯浩的竞争又侥幸取胜，但他在以后二三十年间却一直与另一强劲的敌手互相争持。为了说明这一情况，我们必须更深入地考察他入禁中以后的生活。《宋史》卷二四三《后妃下·张贤妃传》曰：

> 张贤妃，开封人。建炎初，为才人，有宠，进婕妤。帝欲择宗室子养禁中，辅臣问帝以宫中可付托者谁耶？帝曰："已得之矣。"意在婕妤。已而伯琮入宫，年尚幼，婕妤与潘贤妃、吴才人（按：即后来的宪圣皇后）方环坐，以观其所向。时贤妃新失皇子，意忽忽不乐，婕妤手招之，遂向婕妤。帝因命婕妤母之，是为孝宗。寻迁婉仪，（绍兴）十二年卒，上为辍朝二日，赠贤妃。

这是孝宗生命史上极关重要的又一幕。史文虽轻描淡写，但稍一分析，即见其中暗涛汹涌。高宗之所以属意张婕妤为孝宗养母，当然是

因为其时她正得宠：孝宗若在张婕妤处，则高宗日夕都可相见，亲加调教。绍兴七年高宗服徽宗丧，随侍在侧的便是张婕妤。（见陆游《老学庵笔记》卷一第三则）这已在孝宗入宫五年之后，可证她生前始终宠信不衰。但潘贤妃是已故元懿太子的生母，吴才人也是得力助手（见后），高宗未便完全越过此二人，而径以孝宗托付于张氏，所以才特有此"三娘择子"的安排。此三妃之中，潘氏名位最高（贤妃），但她甫丧子，触景生悲，自然没有收养的意愿；吴氏虽有意争取，然而地位（才人）在张氏（婕妤）之下，不能先开口；张氏则因事先与高宗已有默契，所以才主动向孝宗招手。高宗当时也在场，这一切早已在他预料之中，故在孝宗走向张氏之后，便立即"命婕妤母之"。张、吴二人为什么要争养孝宗呢？下面两个理由是最明显的：第一，可以固高宗之宠；第二，孝宗的前途此时虽尚在未定之天，但其为"奇货可居"则显而易见。高宗元配被俘在金，存亡未卜，万一他日养子得为太子，养母扶正，自可坐待。张、吴二妃从此便因收养孝宗一事展开了长期而激烈的争执。

由于张、吴之间的争执对于孝宗早年心理的形成具有决定性的影响，我们也不能不略考宪圣后与孝宗的关系。《宋史》卷二四三《宪圣慈烈吴皇后传》云：

> 宪圣慈烈吴皇后，开封人。……年十四，高宗为康王，被选入宫……王即帝位，后常以戎服侍左右。后颇知书，从幸四明，卫士谋为变，入问帝所在，后绐之以免。未几，帝航海，有鱼跃入御舟，后曰："此周人白鱼之祥也。"帝大悦，封和义郡夫人……进封才人。后益博习书史，又善翰墨，由是宠遇日至，与张氏并为婉仪，寻进贵妃。

又《四朝闻见录》乙集“宪圣不妒忌之行”条云：

> 宪圣初不以色幸。

同书同集“刘锜边报”条又云：

> 宪圣尝从上航海，倏敌骑数十辈掩至，欲挐御舟。后徐发一矢，其一应弦而倒，余悉引去。高宗重于视师之役，后苦谏，必从，至跪奏曰：“若臣妾裹尺五皂纱，必须一往。”

合读这几条史料，我们才能认识到宪圣为什么会在高宗心中占有那样重要的地位。与张贤妃不同，她才兼文武，既有应变的机智，也有判断能力。她在高、孝、光、宁四朝都曾发生过关键性的政治作用，便不足为异了。《宋史》本传又说：

> 初，伯琮以宗子召入宫，命张氏育之。后时为才人，亦请得育一子，于是得伯玖，更名璩。中外议颇籍籍。张氏卒，并育于后，后视之无间。伯琮性恭俭，喜读书，帝与后皆爱之，封普安郡王。后尝语帝曰：“普安，其天日之表也。”帝意决，立为皇子，封建王。出璩居绍兴。

此段纪事隐讳甚多，非详加考证不能得其真相。《朱子语类》卷一二七《本朝一·孝宗朝》记朱熹答“寿皇为皇子本末”之问，有一句最要紧的话：

> 当时宫中亦有龃龉，故养两人。后来皆是高宗自主张。

朱熹断语极精到，可与传文“中外议颇籍籍”之说互参。张、吴二妃因养子而龃龉，也有径山五色蜥蜴绕宪圣（吴氏）而不绕张妃的神话可证。（见《四朝闻见录》甲集“光尧幸径山”条）孝宗终获储位也是高宗的主张，宪圣是在最后阶段才顺水推舟的。《系年要录》卷一四四绍兴十二年(1142)正月庚午条记：

> 婉仪张氏薨，辍视朝二日，赠贤妃。……初，建国公（按：孝宗）之少也，育于妃所，及是吴婉仪（按宪圣）收而并视之，与崇国公璩同处，虽一食必均焉。（原注：“此以绍兴三十二年四月丙午宣谕圣语修入。”）

可知张氏死后，宪圣并养孝宗，与璩一视同仁之说出于绍兴三十二年高宗的“宣谕圣语”，相隔已二十年。高宗的话若非出于误忆，即是有意向外廷澄清宪圣与孝宗之间并无隔膜之事。何以知之？《系年要录》同卷记张氏死后第二天（辛未）云：

> 诏建国公瑗出外第。

再过六天（丁丑），《系年要录》又记：

> 保庆军节度使建国公瑗为检校少保，进封普安郡王，时年十六。王天性忠孝，自幼宫闱，起居饮食，未尝离膝下，上尤所钟爱。

可证孝宗在张氏死后次日即“出外第”，又六日而封王，则已自有府

第，故同年三月并有诏“普安王朝朔望”。(《系年要录》同卷)事实明白如此，其间绝不容有与璩并养于宪圣“虽一食必均”的机会。高宗绍兴三十二年四月丙午“宣谕圣语”，诚所谓欲盖而弥彰。

现存一切史料都指向一个无可避免的结论：宪圣在很长时期内一直在为她的养子伯玖(璩)争政治地位，意在取孝宗而代之。无论她和孝宗之间的个人关系如何，在客观上她构成了孝宗继位的最大阻力，这是毫无可疑的。绍兴二年孝宗与伯浩的竞争虽侥幸过关，但紧接着与伯玖之间的对峙则是一场延续了二十年以上的苦斗。心理分析学所谓“同产者之间的敌视”(sibling rivalry)的概念未尝不可移用于此。孝宗与伯浩、伯玖虽不是同父母所产，但他们要独占养父母宠爱的意识则同样强烈。孝宗从五六岁到三十多岁都在这一意识的笼罩之下。这一特殊背景对于了解他的性格和心理而言，是十分重要的。因此伯玖对他所造成的长期心理威胁也不能完全置之不论，因为伯玖的后面便是宪圣太后。下面我将以伯玖的本传为主，参有关资料，作一扼要的陈述。《宋史》卷二四六《宗室三·信王璩传》略曰：

> 信王璩，字润夫，初名伯玖，艺祖七世孙……生而聪慧。初，伯琮以宗子被选入宫，高宗命鞠于婕妤张氏；吴才人亦请于帝，遂以伯玖命才人母之，赐名璩，除和州防御使，时生七岁矣。伯琮以建国公就傅(按：在绍兴五年)，璩独居禁中。俄拜节度使，封吴国公，宰执赵鼎、刘大中、王庶等坚持之，命不果行。(按：事在绍兴八年八月，详见《系年要录》卷一二一，八月条之末。)会秦桧专政，遂除保大军节度使，封崇国公。(按：见《系年要录》卷一二七，绍兴九年三月丁亥条。)寻诏赴资善堂听读。(按：即孝宗就傅的书院，详见《系年要录》卷八九，绍兴五年五月辛巳条。)绍

兴十五年，加检校少保，进封恩平郡王，出就外第。时伯琮已封普安郡王，璩官属礼制相等夷，号东、西府。（见《系年要录》卷一五三，绍兴十五年二月己亥条。）……显仁太后崩（按：绍兴二十九年），普安郡王始立为皇太子（按：三十年二月癸酉），璩因加恩称皇侄，名位始定。（中略）始，璩之入宫也，储位未定者垂三十年，中外颇以为疑。

以上节录伯玖本传中最有关系的部分，并证之于《系年要录》，他的事迹大略已备。据本传，他死在高宗卒后一年，即淳熙十五年（1188），"年五十九"，则生于建炎四年（1130），比孝宗小三岁。绍兴五年孝宗就傅时，他"独居禁中"，可知他受养于宪圣当在绍兴三或四年，比孝宗入宫晚一至二年。

由于伯玖的出现在孝宗前半生占据了中心的地位，我们不能不对他们之间的竞争关系作一次系统的考察。兹先将两人的官方经历列成年表，以为讨论的基础：

绍兴三年（1133）孝宗七岁，除防御使。

绍兴六年（1136）伯玖七岁，除防御使。

绍兴五年（1135）孝宗九岁，授节封公，就傅。

绍兴九年（1139）伯玖十岁，授节封公，就傅。

绍兴十二年（1142）孝宗十六岁，出就外第，封普安郡王。

绍兴十五年（1145）伯玖十六岁，出就外第，封恩平郡王。

绍兴三十年（1160）孝宗三十四岁，立为皇子，更名玮；伯玖三十一岁，加恩称皇侄。

观上表，可见伯玖紧追在孝宗之后，一步不松，直到孝宗三十四岁时

胜负始分。表中唯伯玖授节封公比孝宗迟了一年，但其事别有曲折，详后。

以上所列两人官历都必须经过外廷公议，才能正式除命。所以下面的讨论也将分为两个部分：第一是外廷的倾向，第二是皇室内部的抉择。让我们先从外廷方面着手。《系年要录》卷八九，绍兴五年五月辛巳条载：

> 辅臣奏事，赵鼎曰："昨日得旨，择日降制，除防御使瑗（按：即孝宗）为节度使，封国公，出就资善堂听读。臣退而与孟庾（按：时知枢密院事）、沈与求（按：时为参知政事）商量，皆仰赞陛下为宗庙社稷大虑，谨令有司卜今月二十六日吉，惟陛下裁择。"上曰："可。"与求曰："此盛德之事也，而陛下断自圣心，行之不疑，此自古圣贤之所难也。臣知天祐陛下，子孙千亿，受历无疆矣。"上曰："朕年二十九未有子，然国朝自有仁宗皇帝故事，今未封王，止令建节封国公，似合宜。以朕所见，此事甚易行，而前代帝王多以为难。"鼎曰："自古帝王以为难，陛下行之甚易，此所以莫可跂及也。……此事甚大，陛下既已见透，臣等更无复措辞，不胜幸甚。"上曰："艺祖创业，肇造王室，其勤至矣。朕取子行下子，鞠于宫中，复加除拜，庶几仰慰艺祖在天之灵。"庾曰："陛下念艺祖创业之难，而圣虑及此，帝王所难能之事也。"

高宗与三位执政大臣这一番对答至关重要，可以推知三事：其一，赵鼎等都支持对孝宗授节封公，以为立储的初步准备。但高宗此时方在盛年，如将来生子则又当别论。其二，高宗所见与外廷相合，可见伯玖虽已入宫，尚未构成孝宗的威胁。其三，高宗"庶几仰慰艺祖在天之灵"一语透露出前引信仰之说的作用。此时南宋政权尚未稳固，

他在心理上仍然亟须艺祖"在天之灵"的庇佑。此段纪事又可旁证之于朱熹《张公(浚)行状》:

(绍兴)五年二月十二日宣制除公……右仆射……都督诸路兵马。(中略)入谢,复陈宗社大计,莫先储嗣。……上首肯久之,乃云:"宫中见养二人:长者艺祖之后,年九岁,不久当令就学。"公出见赵鼎都堂,相与仰叹圣德久之。(《文集》卷九五上)

可知绍兴五年外廷文武领袖赵鼎(1085—1147)与张浚(1097—1164)都一致支持以孝宗为储位的备选人。更值得注意的则是岳飞(1103—1141)的越位进言。《系年要录》卷一〇九绍兴七年二月庚子条载:

起复湖北京西宣抚副使岳飞以亲兵赴行在。翌日,内殿引对。飞密奏:请正建国公皇子之位,人无知者。及对,风动纸摇,飞声战不能句。上谕曰:"卿言虽忠,然握重兵于外,此事非卿所当预也。"飞色落而退。参谋官薛弼继进,上语之故,且曰:"飞意似不悦,卿自以意开谕之。"

此条小注引张戒《默记》,记薛弼在飞被杀后亲道其经过甚详,并发感慨曰:

嗟夫!鹏举(按:岳飞字)为大将,越职及此,其取死宜哉!

飞以领兵大将,发为此论,确是非同小可,引起高宗疑忌,大有可能。朱熹也特别论及此事,其言曰:

> 岳飞尝面奏:"虏人欲立钦宗子来南京,欲以变换南人耳目,乞皇子出閤以定民心。"时孝宗方十余岁。高宗云:"卿将兵在外,此事非卿所当预。"是时有参议姓王者,在候班,见飞呈札子时手震。及飞退,上谓王曰:"岳飞将兵在外,却来干与此等事!卿缘路来,见他曾与甚么人交?"王曰:"但见飞沿路学小书甚密,无人得知。"但以此推脱了。(《语类》卷一二七《本朝一·高宗朝》)

朱熹所据疑出别一史源,所以将岳飞幕下的"参谋官薛弼"误作"姓王者",但记高宗对岳飞发生深刻的怀疑却与张戒《默记》相合,则飞之死与此事或不无关系。

但岳飞的见解不仅与外廷赵鼎、张浚等相近,而且更反映了当时社会人士的态度。同年七月简州州学教授黄源上封事,论"正东宫以嗣国统"略曰:

> 陛下盖尝选宗亲之贤,纳之宫中矣,此诚社稷至计。然而其名未正,无以系天下望,乖谨重之议,开觊觎之端。(中略)今宗亲之贤既足以仰承圣意,而日复一日,未留睿断。臣愚以为恐左右前后,或怀奸心者,朝浸暮润,以行其谮,非社稷之福也。(中略)陛下必不得已,姑少须之,何不使摄居储贰之位?皇嗣之生,退居藩服,社稷岂不益固?天祐圣祚,陛下则百斯男,抑未可知。……陛下使之出居东宫,就师傅,则敌国必不敢轻继体之幼弱,奸佞必不敢幸废立之非福。国以之安,而家以之全,此万世之业也。(《系年要录》卷一一二绍兴七年七月癸未条)

黄源封事之中最可注意的是关于“开觊觎之端”的论点。这似乎表示储位之争在社会上已有流言；“怀奸心者”疑指秦桧，因为他在绍兴七年正月除枢密使，已进入执政大臣之列了。黄源远处边州（按：简州在四川），复居下位，所闻或未必确实，但他的忧虑在一年之后却不幸而言中了。《系年要录》卷一二一绍兴八年八月条末曰：

> 是月，御笔和州防御使璩（按：即伯玖）除节钺，封国公。执政聚议，枢密副使王庶大言曰：“并后匹嫡，古以为戒，此岂可行！”左仆射赵鼎谓右仆射秦桧曰：“鼎前负暧昧之谤，今不敢奏，须公开陈。”秦桧无语。翌日进呈，鼎奏曰：“今建国（按：指孝宗）在上，名虽未正，恩数宜小异。”又曰：“建国名虽未正，天下之人皆知陛下有子矣，以前后恩数并同皇子。又昨幸平江及谒太庙，两令建国扈跸，国人见者，咨嗟太息。此社稷大计、苍生之福也。至于外间称呼之语，岂不闻之？臣身为上相，义当竭忠以报陛下，在今日礼数不得不异，盖以系人心，不使之二三而惑也。”后数日，参知政事刘大中奏事，亦以为言，命遂寝。

这一次的执政聚议关系立储事至大，约而言之，可得三点：其一，高宗御笔除节封公，第一次露出他偏袒伯玖的意向；其二，赵鼎、王庶、刘大中三人坚不从命，可见他们支持孝宗的立场十分明朗；其三，秦桧不肯公开表态，但暗中却附和高宗的意旨（详见《系年要录》此条下所引《赵鼎事实》及方畴《稽山录》）。由于执政大臣中多数人持反对意见，伯玖建节封公之事终于延迟到绍兴九年三月丁亥才实现（《系年要录》卷一二七），其时秦桧独相，赵、王、刘三人则都已罢去了。高宗此时执意要提升伯玖的政治地位，下面两条证据最为明显。方畴《稽山录》云：

> (赵)鼎奏曰:"(上略)但宗子某(按:指孝宗)已封建国,只是小国。今某(按:指伯玖)封吴国公,却是全吴。臣欲且与建节,或封一等小国。"上曰:"都是小孩儿,且与放行。"鼎执奏再三,且曰:"兄弟之序不可乱。"上意难之,遂留御笔曰:"待三五个月,别商量。"(《系年要录》卷一二一引)

可知高宗最初提议封伯玖为"吴国公",表面上虽与孝宗的"建国公"相等,实际上政治比重则尚在其上。这是偏袒的明证。《宋史》卷三六〇《赵鼎传》言:

> 鼎尝辟和议,与(秦)桧意不合,及鼎以争璩封国事拂上意,桧乘间挤鼎。

赵鼎因力阻伯玖建节封公而大拂高宗之意,致为秦桧所乘,失去相位,则高宗此时扶持伯玖之心坚如铁石,可以推知。

以上论外廷大臣对孝宗的态度,上起绍兴五年,下迄八年,大体都是肯定的。在这一方面赵鼎无疑发挥了最重要的作用。至于岳飞以领兵大将与黄源以州学教授的身份发言,则反映了一般军民也盼望孝宗早正储位,以加强南宋政权的稳定性与延续性。这和赵鼎所云"天下之人皆知陛下有子"、"外间称呼之语岂不闻之"等语,适相呼应。但绍兴八年也是外廷公开支持孝宗的终点,此下即成秦桧独相之局(迄绍兴二十五年),执政大臣中便再也无人出面为孝宗说话了。这一情况在绍兴十五年伯玖封王这件大事上表现得最为清楚。《系年要录》卷一五三绍兴十五年二月乙亥条云:

保大军节度使崇国公璩加检校少保，进封恩平郡王，以将出阁故也。其官属礼仪并依普安郡王例。

《宋史》卷二四六《宋室三・信王璩传》云：

绍兴十五年，加检校少保，进封恩平郡王，出就外第。时伯琮(按：即孝宗)已封普安郡王，璩官属礼制相等夷，号东、西府。

此时高宗对伯玖的宠爱似在孝宗之上，因此对于七年前赵鼎"礼数不得不异"、"兄弟之序不可乱"等忠告，完全置之脑后。高宗熟读《资治通鉴》，岂能不懂得"并后匹嫡，古以为戒"(上引王庶语)的道理？(见后)他刻意作此完全对等的安排，必是暗示储位未定，伯玖也有可能继承皇统。但是与绍兴八年伯玖建节封公不同，此时外廷一片沉寂，未见有人议论及之者。

现在我们必须进而考察皇室内部的状况，然后才能彻底澄清孝宗何以终得入继的真相。绍兴三十年高宗决定立孝宗为皇子时，曾对执政大臣说：

此事出于朕意，非因臣下建明。(《系年要录》卷一八四，绍兴三十年二月甲子条)

这是一句真心话，因为究竟立谁为皇子，最后的决定权在皇帝，不在外廷。然而在皇室之内，高宗的最后抉择终不能不受左右最有关系的人的影响。此中关键人物有三：第一是张婕妤，她全力支持孝宗，可不待论；第二是宪圣后，她在很长时期内一直都在推动伯玖继位。周密《齐东野语》卷一一"高宗立储"条言：

> 孝宗与恩平郡王璩，同养于宫中。孝宗英睿夙成，秦桧惮之，宪圣后亦主璩。

最后一句话极为重要，代表了南宋以来的传说，可信度甚高。第三则是绍兴十二年从北方归来的显仁太后，即高宗的生母。高宗立孝宗为皇子时又曾对宰相汤思退说：

> 朕久有此意，深惟载籍之传，并后匹嫡，两政耦国，乱之本也。朕岂不知此？第恐显仁皇后意所未欲，故迟迟至今。

从第一句话中可见赵鼎、王庶在绍兴八年的言论对他还是发生了作用，最后一句话则揭破了他何以迟至绍兴三十年才正式建储的谜底。高宗因不愿违背显仁的意愿，所以只有等她死后（绍兴二十九年）始能公开他的决定。显仁为什么“意所未欲”呢？汤思退的对语即是答案，其言曰：

> 陛下春秋鼎盛，上天鉴临，必生圣子。为此以系人心，不可无也。（均见《系年要录》卷一八四绍兴三十年二月甲子条）

原来显仁始终不肯放弃高宗有生子的希望，所以不愿旁支人继。

以上三人，对孝宗立储有助的只有养母张婕妤，但已先卒于绍兴十二年；其余二人则都是负面因素，孝宗在绍兴十二年以后孤立无援的处境可想而知。显仁太后在原则上反对高宗以帝位传给旁支，未必于孝宗与伯玖之间有所轩轾。但是客观地说，时间的拖延对于伯玖是有利的，因为孝宗年长，又人宫在前，在起步时占了先着。宪圣

则后来居上，在张婕妤死后第二年便正式册封为皇后，她的影响力越往后越大。十五年伯玖封王，与孝宗处于完全平等的地位，她的作用是不容低估的。

诚如高宗所言，选定孝宗继位，完全“出于朕意”，朱熹论此事，也说“皆是高宗自主张”。所以我们最后必须追溯高宗对孝宗的认识过程。《系年要录》卷八九绍兴五年五月辛巳条载：

> 上尝以语（赵）鼎、（张）浚、（孟）庾、（沈）与求曰：“此子（按：指孝宗）天资特异，在宫中俨如神人。朕亲自教之，读书性极强记。”

我们必须记住，绍兴五年时伯玖已入宫一年或二年，张婕妤与宪圣的激烈竞争正在展开，双方都全力为自己的养子争取高宗的宠爱。所以“此子天资特异，在宫中俨如神人”云云，必是张氏及其左右刻意渲染，在高宗心中造成此深刻的印象。至于“朕亲自教之，读书性极强记”之说，也大有可疑。《朱子语类》卷一二七《本朝一·孝宗朝》曰：

> 孝宗小年极钝。高宗一日出对廷臣云：“夜来不得睡。”或问：“何故？”云：“看小儿子读书，凡二三百遍，更念不得，甚以为忧。”某人进云：“帝王之学，只要知兴亡治乱，初不在记诵。”上意方少解。

朱熹所记与上引高宗语直接冲突，其中必有一虚。以我们所知的孝宗童年状况（已见前），他显然属于“刚毅木讷”的一型，与“极钝”相合。然则“性极强记”之说又从何而来？史料不足，我们只能作两

个推测。第一,“此子天资特异”云云原出于《时政纪》(见《系要年录》卷八九绍兴五年五月己亥条小注所引),这是官书,疑经事后讳饰。第二,张婕妤或已先对孝宗加以充分的调教,使他可以在高宗面前作上乘的表现。朱熹所记则像是高宗发现真相后的反应。但这种推测目前都无从证实,所以仅足备参考而已。无论如何,朱熹所保存的“小年极钝”的事实则至为重要,使我们确知高宗对孝宗曾公开表示过失望与灰心。而且孝宗之“极钝”与伯玖的“生而聪慧”(见前引《宋史·信王璩传》)恰好是一强烈的对照,高宗长期的犹豫不决必与此有关。

高宗为什么终于选中了孝宗呢?孝宗与伯玖两人的性格不同是决定性的因素。张端义为我们提供了关键性的证据。《贵耳集》卷上云:

> 孝宗同恩平在潜邸,高庙乃书《兰亭序》二篇赐二王,依此样各进五百本。孝皇书七百本上之,恩平卒无所进。高庙赐二王宫女各十人。普安问礼之当如何?史浩云:“当以庶母礼待之。”高庙问二王待遇之状,言普安加礼,恩平无不昵之者。大计由此而决。

这无疑是两场有关储位的考试。我们应该记得绍兴二年高宗为了在孝宗与伯浩之间择一人留养时,最后曾有“再仔细观”的一幕,结果是孝宗留而伯浩去。这两场考试正属同一性质,其结果也是孝宗及格而伯玖落第。但这两次考试并非同时之事,写兰亭序五百本当在前,因为这是较早阶段的书法训练;赐宫女则非在两人都已年逾弱冠不可。关于第二事,周密《齐东野语》卷一一“高宗立储”条云:

> 尝各赐宫女十人。史丞相浩时为普安府教授，即为王言，上以试王，当谨奉之，王亦以为然。阅数日，果皆召入。恩平十人皆犯之矣，普安者，完璧也。

由于此条提及史浩(1106—1194)为"普安府教授"，我们可约略推定赐宫女的时间。《宋史》卷三九六《史浩传》曰：

> 绍兴十四年登进士第，调绍兴余姚县尉，历温州教授，郡守张九成器之。秩满，除太学正，升国子博士。因转对，言："普安、恩平二王宜择其一以系天下望。"高宗领之。……除秘书省校书郎兼二王府教授。

观其经历，史浩中进士后少则七年、多则十年始得为二王府教授。又据《宋史·信王璩传》，伯玖绍兴二十二年服生父丧，年二十三；丧满则在二十四年十一月丁卯(《系年要录》卷一六七)。以宋代"三年之丧"通常为二十七个月计之(见《通鉴长编》卷二〇四治平二年三月壬午条)，他始服丧必在二十二年十月。因此高宗赐宫女或在二十二年八月之前，或在二十四年十一月以后，今不能定。但可断言者，这必是高宗在作决定前的最后一道试题，所以史浩转对也特进"二王宜择其一"之说。

孝宗书《兰亭序》至七百本之多，又能于所赐宫女"待之以礼"；这一高度自律的表现当是他获得高宗信任的终极原因。张端义说"大计由此而决"，周密也说"上意遂定"，这是很合情理的断案。高宗究竟是在什么时候才下定决心，让孝宗继位呢？有一条宝贵的资料恰好对这个问题提出了解答。吕中《大事记》云：

> (绍兴)三十年立为皇子。上曰："朕志素定，已九年矣。"(《系年要录》卷二〇〇绍兴三十二年六月丙子条小注所引)

由绍兴三十年上推九年，恰是二十二年，即赐宫女第一个可能的年份。不过我们也不应过于武断，高宗即使已决定了人选，最后仍不妨在绍兴二十五年或稍后来一次"再仔细观"。但"九年"是一个精确的数字，与泛言整数不同，所以高宗这句话必须认真看待。无论他作此重大决定是出于何种具体的考虑，绍兴二十二年(1152)在孝宗个人生命史和南宋皇权史上都具有划时代的意义，则是不容置疑的。从反面看，这句话也清楚地告诉我们：孝宗自绍兴二年入宫，尽管外廷以至社会上都有不少人认为他已具有"准皇子"的身份，事实上他的储位在二十年间始终飘摇不定。而且以当时情势言，高宗内心虽已有此决定，但在显仁太后逝世(绍兴二十九年九月)之前，他仍然不敢有所泄露。所以从孝宗方面说，他在长达三十年的期间都一直处在期待与挫折交替的焦虑状态之中。绍兴十二年张婕妤死后，他在宫中已孤立无援，绍兴十五年伯玖封王之后，他的地位更岌岌可危，他的一线希望完全系于高宗一人的一念之间。怎样自我塑造以争取高宗的认可，于是便成为他的中心课题。他是靠着坚忍性格、强大意志和深沉精神才克服一切困难的。《系年要录》卷一八四绍兴三十年二月甲子条云：

> 于是普安郡王自育宫中，至是已三十年，而王天资英明，豁达大度，左右未尝见有喜愠之色。趋朝就列，进止皆有常度。骑乘未尝妄视，平居服御俭约，每以经史自适。尝与府僚曰："声色之事，未尝略以经意；至于珠宝瑰异之物，心所不好，亦未尝蓄之。"骑射翰墨皆绝人。上尝谓近臣曰："卿亦见普安乎？近来骨

相一变，非常人比也。”

这虽是一段颂赞之词，但仍然涵有事实的内核：他在三十年间“动心忍性”的过程在此已呈现出清晰的轮廓。文末引高宗的话则透露了孝宗自知入选后的精神状态。但是若要进一步挖掘孝宗从长期焦虑到最终入选的深层意义，我们便不能不转入心理分析的领域，因为这已不是一般史学所能单独处理的问题了。

四、认同危机与心理挫折

在上一节，我们厘清了孝宗前半段生命史的基本事实。本节的讨论将涉及两个相关联的部分：首先是在上述事实的基础上分析他的心理发展的过程；其次则是进一步展示他后半生所遭受的心理挫折。唯有如此，我们才能理解他晚年为什么会推出两套表面上完全相反的行动系列。

如上节所示，在绍兴三十年以前，孝宗和伯玖虽同是高宗的养子，但未来的身份却一直不明。高宗也许仍然将三十岁左右的孝宗和伯玖看作“小孩儿”，正如孝宗后来在光宗四十一岁时还说他“孩儿尚小”一样。无论如何，在绍兴三十年之前，由于名位未定，他们两人都被禁锢在“少年”甚至“童年”的阶段；数学时间虽一息不停，心理时间却已陷于停顿。这便是所谓“心理成长的延展期”(psychological moratorium)。一般而言，“心理延展”发生在一个人从“少年”(adolescence)到“成人”(adulthood)的两阶段之间，这是人生最关键性的阶段。这时他(或她)必须先总结早年的生活，展望成人后的前景，审量一己的才性，并参考别人(包括父母师友)对他的判断与期待，然后立定中心方向，毕生献身于所择的志业。如果借用诗人的语

言,不妨说是"收拾铅华归少作,摒除丝竹入中年"(黄仲则)。人生的漫长征途从此正式开始。"延展期"之所以会出现则是由于种种力量阻止了一个人在心理上从"少年"进入"成人"阶段。被迫逗留在"延展期"的人必然经历着"认同危机"(identity crisis),因为他对于"入中年"以后何去何从不能作出决定。当然,认同危机并非人人所必经,程度也因时代、文化、阶级以至个人性格等而异,未可一概而论。就现存史料作观察,则孝宗与伯玖同经历过这一危机,是不成问题的。但他们所经历的是一种极为特殊的认同危机:他们之中最多只能有一个人可以取得立储的机会,如果高宗生子,则两人都将落空,所以他们认同空间是极端狭小的,这是受他们的特殊生活圈子——皇室——决定的。[8]但即使如此,他们仍然在长时期内面临着独特的认同危机的挑战:首先是怎样争取储位,其次则是怎样建立与储位相应的人生理想,以为终生奋斗的目标。这是同一事的两面,并无先后可分,而且离不开精神资源的支持,详见下文。

绍兴三十年"名位始定"时,孝宗年已三十四,伯玖也已三十一,可知两人都经过了心理学家所谓"持久的认同危机"。这是个人生命史上一场最严峻的考试。在危机中的人往往挣扎在破坏力量与建设力量之间,也即是在前进与后退中徘徊:渡过危机则认同有归宿,渡不过则面对虚无,随世浮沉。[9]他们两人便恰好分别代表了失败与成功的两型。以伯玖而言,他的精神状态清楚地表现在前引关于《兰亭序》和宫女两个故事上。他不理高宗写《兰亭序》五百本之命,这是精神散漫,不能"敬事"之证;他尽犯所赐宫女,则是无自制力的表现。史浩当时也是他的老师,伯玖如果向他请教赐宫女一事的用意,他自无知而不言之理。伯玖或由于性格上的弱点,或恃宪圣之宠而漫不在意,或两者兼而有之,终于在这两个测验中都使高宗大为失望。总之,他的表现很近于心理学家所说的"认同分散"(identity

diffusion)。[10]《宋史》本传说他在孝宗即位后不愿任事,"累章乞闲"。这虽是争位失败后的必然反应,但其远源已见于危机时期。

与伯玖相对照,孝宗在"心理延展期"则调动一切精神资源,积极突破危机,建立最后的认同。前引《系年要录》绍兴三十年条关于他的精神状态的素描,便画出一种"修身以俟之,所以立命也"(《孟子·尽心上》)的态度。他的表现颇使人联想到孟子的名言:"故天将降大任于斯人也,必先苦其心志,劳其筋骨,饿其体肤,空乏其身,行拂乱其所为,所以动心忍性,增益其所不能。"(《告子下》)他的启蒙老师是理学家范冲,他能运用儒家的价值以应付认同危机,是不足为异的。但下面一条材料则更值得注意。志磐《佛祖统纪》卷四七隆兴元年条云:

> 上初在王邸,遣内都监至径山问道于杲禅师,答以偈曰:"大根大器大力量,荷担大事不寻常。"后在建邸,遣内知客至山,赐妙喜庵三字及真赞。至是(按:指隆兴元年),悉取向赐,识以御宝。是年八月十日,师示寂,上伤悼不已,赐谥普觉,塔曰宝光。

按:径山宗杲在绍兴十一年为秦桧逐至衡州,二十八年二月才重回径山(均见同书同卷),则孝宗向他问道必在二十八年二月以后。答偈清楚显示,孝宗所问之"道"必与储位有关,故宗杲的答复明确而肯定,以加强他的信心。难怪孝宗建储和即位后一再对宗杲敬礼有加了。志磐所记宗门之事大体可信,且有叶绍翁"径山大慧"一条笔记可资旁证,不过细节略有出入而已。(见《四朝闻见录》甲集)这条证据十分珍贵,使我们知道孝宗不但为身份认同奋斗不懈,直到最后阶段,而且还调动了一切现有的文化资源,包括佛教在内,以增强自己的精神力量。《贵耳集》卷上云:

> 孝宗幸天竺及灵隐，有辉僧相随。……有观音像手持数珠。问曰："何用？"曰："要念观音菩萨。"问："自念则甚？"曰："求人不如求己。"……孝宗大喜。

这个故事极富于象征意义，"求人不如求己"恰恰是孝宗在长期认同危机中所建立起来的基本精神。同书同卷又有一则曰：

> 德寿（按：高宗）中兴之后，寿皇（按：孝宗）嗣服之时，庄、老二书未尝不在几格间。

这又是孝宗早年即浸润于道家之证。他后来之所以能写出一篇颇为自负的《三教论》，其渊源当即在此。

以上根据各种资料，我试着重建孝宗自六岁入宫至三十四岁取得储位的全部历程，其目的在于借此窥测他心理成长与变化的曲折。孝宗没有留下任何自传文字（即使有之也已经过有意识或无意识的筛选，非经分析，不能信从），我们只能从他的言行中去推寻。而且我们也不能把他个人孤立起来加以观察。他生活在一个最特殊的小圈子之中，因此和他关系最深的人如高宗、张婕妤、宪圣后、伯玖等的相关言行，也必须成为考察的对象。理由很简单：这些人的一言一行对于孝宗心理成长都必然发生或深或浅的影响。但个人的言行，孤立地看，都是所谓"轶事"（anecdote），仅仅集合许多"轶事"却不能构成历史。为了将个别的"轶事"贯穿起来，说明孝宗在这一生命阶段的心理发展，我们不能不诉诸普通的人性，即所谓"人同此心，心同此理"。我在上面虽曾借助于艾理克逊（Erikson）关于心理成长的观察，特别是由童、少年到成人的"认同形成"，但所取者仅为大体。艾

氏关于个人生命的阶段划分，无论我们是否接受其细节，在中国文化传统中并不陌生。孔子的"十五而志于学，三十而立，四十而不惑……"两千多年来早已深入人心。这虽然只是一个人的特殊经验，但是个人生命可以划分阶段却是很难有争议的。上面所分析的便是孝宗从"有志"到"立"的一段经过，不过引现代的心理观察以资参证而已。（按："三十而立"在现代心理学上也有特殊意义，即认同确立与思想定型。[11]）运用心理分析的知识以研究卓然有所"立"的历史人物，艾氏曾作出过开创性的贡献：他分析三十岁的马丁·路德和五十岁的甘地都先后在史学界激起了热烈的反响。他这两部个案研究往往与孝宗的心路历程颇有可以"相悦以解"之处。兹举一例以供印证。

1517年马丁·路德（1483—1546）在威登堡城（Wittenberg）的教堂门前贴出"九十五道谕旨"，向整个教会挑战，这是惊天动地的宗教改革的正式揭幕。就这一点说，孝宗在中国史上的地位自然远不足以望其项背。但就个人生命说，1517年的路德和绍兴三十年（1160）的孝宗则未尝没有可以互相比观之处。据艾氏研究，路德大约从二十岁起便开始追寻自己最后的认同，他最初决定入修道院和研究神学其实都是对父亲的一种反抗，因为父亲希望他学法律，将来成家立业，自己也老年有靠。详情此处毋须涉及，总之，艾氏通过种种资料，分析路德早年复杂的内心冲突，最后断定他经历了一个持久的认同危机，入修道院和习神学即是他的"心理延展期"。正因为他经过了十几年的精神挣扎，所以1517年举起反抗教廷的大纛成为他个人生命史上划阶段的最大事件。艾理克逊指出：这件事标志着路德的正式认同（official identity）的发端，由这一时刻起他的个体生命忽然变成了历史人物的传记，在很多方面他的人生便一一重新开始了。[12]

艾氏关于路德的这一论断几乎可一字不易地移用到绍兴三十年

的孝宗身上，虽然他们的生命的具体内涵截然不同。孝宗取得了“皇子”的“正式身份”，他的个人生命也进入了一个崭新的阶段，这才有以后二十七年的皇权在握。否则他也和伯浩、伯玖一样，在历史上不过是若有若无的个体生命之一而已。绍兴三十年孝宗三十四岁（依中国算法），1517年路德也是三十四岁（依西方算法），这虽然只是巧合，但却指向一个重要的事实，即两人同经历了“持久的认同危机”。从生命阶段或“周期”（life cycle）的观点说，这一巧合还是有意义的。

最后，让我从另一角度试测立储一事在孝宗心理上所激起的波动。高宗在立储前说孝宗“近来骨相一变，非常人比”，宪圣也说他“天日之表”，从心理学观点说，此二语也不应闲闲放过。后一句话尚可视为久已流行的套语（按：这是记录者的语言，宪后原语已不可知），但前一句话则表达了高宗的实际观察，必与口语相近。他大概在孝宗最近的形貌上察觉到某些微妙的变化，异于常人。“骨相”信仰早起于先秦，后世流传不绝，南北宋之际士大夫之中也不乏信徒，比高宗年长十岁的张浚便是其一（见洪迈《夷坚志》乙志卷一二“大散关老人”条）。所以高宗很可能掌握了有关此道的基本知识。他在孝宗形貌上发现了变化可能实有其事，但不必从“相法”上去求解释，因为这在心理分析上也有根据。弗洛伊德的女儿安娜（Anna Freud）传父之学，她曾提出一个观察，小孩子在感到被爱时便变得更好看。这句话引起了心理学家的推测，一般的看法是：人有某种心灵能力（psychic energy），一旦发挥作用，可以改变其整体外貌和提高其生活的弦调。至于此能力究竟是基本生命冲力（如“libido”）还是别的力量，则无法断定。[13] 其实孟子也早已有类似的观察，即所谓“君子所性，仁义礼智根于心，其生色也睟然，见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻”（《孟子·尽心上》）。他恰好是把“君子”的形貌变化归之于一种更高级的心灵力量。无论此心力的性质如何，孝宗“近来骨

相一变”都可以因此得到另一种理解。我们有理由相信，孝宗大约在一两年前已判断自己能够得到储位，他的最后认同不但在主观上完成了，而且客观上也即将实现。由于这是他个人生命中的第一件大事，他的生命潜力在极端振奋中充分发挥了出来，以致在形貌上也起了显著的变化。所以高宗这一句短短的证词无意中折射出孝宗立储前后的心理状态：绍兴三十年确是孝宗一生的分水岭，从此年起他的真正认同已经确立——也可以说是他的“三十而立”，以后便是怎样为他所认同的“志业”而努力了。

在进入孝宗心路历程的下半段之前，我首先必须澄清他的最后认同的含义。上面讨论孝宗从追求自己的认同到发展完成，都和立储一事连在一起，这可以引起严重的误解。心理分析学中有关“认同”(identity)概念的讨论太复杂了，此处毋须深涉。仅就心理史学而言，一个人的最后认同大致是指他已找到了自己愿意终身奉献的志业，颠沛必于是，造次必于是，如路德之于宗教改革、甘地之于印度解放、威廉·詹姆士(William James)之于心理学与哲学。孝宗的认同也属于同一性质。所以他的认同不可简单理解为认同于储位或帝位。储位或帝位大致可以看作一种身份或资格(identification)，虽然为他的最后认同提供了客观的条件，但这两者之间不能画等号。[14]中国史上确有不少人似乎只是为了获得至高无上的皇权而争帝位，更无超越于皇权以上的抱负；孝宗却不应划入这一范畴之内。从他的心路历程所透露的线索，加上朱熹、张栻、陆九渊等人对他的评价(见第八章之末)，和禅宗大师宗杲对他的期许(见上引《佛祖统纪》)，我们不能不承认他是具有相当精神深度的人。他生在“靖康之耻”的后一年，成长于“二帝蒙尘”的氛围之中，更亲见高宗“称臣”的屈辱，我们不难想象，他大概很早便激发了“复仇”、“攘夷”的悲愿。(按：绍兴初胡安国为侍读，“专讲春秋”，见《宋史》卷四三五《儒林五》本传；

他的《春秋传》便特别发挥“报仇”、“攘夷”的观念。[15]这是他一生念念不忘“恢复”的渊源所在，我们要想确切地掌握住他的最后认同，必当于此求之。

“言为心声”，所以西方史学家研究历史人物的潜意识活动往往取材于其人的作品。但是对于孝宗，我们却无法做到这一点，因为他的文字几乎都没有流传下来。我偶然在张端义《贵耳集》中发现了他的一诗一赋，虽仅断简残章，却恰好可以加深我们对于他的最后认同的了解。《贵耳集》卷上云：

> 寿皇未尝忘中兴之图，有《新秋雨霁》诗云：“平生雄武心，览镜朱颜在。岂惜常忧勤，规恢须广大。”曾作《春赋》，有曰：“予将观登台之熙熙，包八荒以为家。穆然若东风之振槁，洒然若膏雨之萌芽。”“生生之德，无时不佳，又何羡乎炫目之芳华。”示徐本中，命其校订。曾觌因谮徐云：“上《春赋》，本中在外言，曾为润色。”寿皇颇不悦。

诗与赋初稿都出自孝宗亲笔，断无可疑。据曾觌本传（《宋史》卷四七〇），徐本中为觌所进；觌则潜邸从龙之人，但乾道二年（1167）二月已外遣（《宋史·孝宗纪二》）。可知诗与赋必作于孝宗即位（1162）两三年之内，年尚未及四十，与“览镜朱颜在”句相合。这是他的述志之作，所谓“诗言志”是已。“规恢须广大”、“包八荒以为家”等句将他多年来的抱负和盘托出，“平生”两字则说明所志已久，当推至立储之前。上面关于他在“持久的认同危机”期间心理发展的推测，在此一诗一赋中得到了直接印证。“平生雄武心”、“岂惜常忧勤”两句不但与立太子前“骑射绝人”之说相符（上引《系年要录》绍兴三十年条），而且还有其他记载可证。《桯史》卷二“隆兴按鞠”条云：

隆兴初，孝宗锐志复古，戒燕安之鸩，射御鞍马，以习劳事，仿陶侃运甓之意。时召诸将击鞠殿中，虽风雨亦张油帝，布沙除地。群臣以宗庙之重，不宜乘危，交章进谏，弗听。一日，上亲按鞠，折旋稍久，马不胜勚，逸入庑间，檐甚低，触于楣。侠陛惊呼失色，亟奔凑，马已驰而过。上手拥楣，垂立，扶而下，神彩不动，顾指马所往，使逐之。

南宋诸帝，只有孝宗一人特重"击鞠"，可见确与"平生雄武心"有关，未可纯以"戏"视之。[16]上引故事发生在初即位时，更足以助证《新秋雨霁诗》的写作时间。《鹤林玉露》甲编卷一"铁拄杖"条云：

寿皇在宫中，常携一漆拄杖，宦官宫妾莫得睨视。尝游后苑，偶忘携焉，特命小黄门取向。二人竭力曳以来，盖精铁也。上方有意中原，故阴自习劳苦如此。

这则故事可能稍有夸张，但绝非向壁虚造。最后一例则是千真万确的事实。《朱子语类》卷一二七《本朝一・孝宗朝》记朱熹语曰：

孝宗是甚次第英武！刘共甫（珙，1122—1178）奏事便殿，尝见一马在殿廷间，不动，疑之。一日问王公明，公明曰："此刻木为之者。上万几之暇，即御之以习据鞍骑射故也。"

按：刘珙乾道三年（1167）十一月同知枢密院事，次年七月兼参知政事，但同年即罢去。（见朱熹《刘公神道碑》，《文集》卷八八）可知珙"奏事便殿"当在乾道四年，孝宗已四十二。此事熹必亲闻之于珙，非

传闻之比。前引《系年要录》,孝宗绍兴三十年为皇子时已"骑射翰墨皆绝人",则他为了"恢复"曾作过长期的准备。综合各方面史料,他的最后认同是"恢复",断然无疑。

孝宗与马丁路德虽然同样经历过持久的认同危机,但两人后半段的命运却完全不同。路德三十四岁正式认同于教会革新后,从此勇往直前,百折不回,终于在欧洲开创了一个崭新的时代。孝宗虽也在三十四岁建储,三十六岁受禅,因而取得了认同"恢复"的正式身份,但他此后二十多年高踞帝位,竟始终不能推动"恢复"的大业。纯从心理方面看,他们两人之间的不同命运可以这样理解:路德早年不服从父亲,中年不服从教皇,但他前后一贯,都以服从上帝的召唤自解,这是他克服内心冲突的取径。在儒家"孝"的文化笼罩之下,孝宗则无此方便。因此他早年必须压住一切内心的冲动,依照父皇的需要来塑造自己,中年以后则不得不抑制"恢复"的冲动,以求毋违太上皇的意志。至少在实践中,我们无法想象他可以援引"天"或"天理"与高宗抗争而依然心安理得。

关于孝宗的"恢复"志业受阻于高宗,上篇第七章已发其端。下面我要选出几条最有代表性的资料,对内禅后的父子关系作一较全面的考察,以结束孝宗的心路历程。《宋史·孝宗纪三》赞曰:

> 即位之初,锐志恢复,符离邂逅失利,重违高宗之命,不轻出师,又值金世宗之立,金国平治,无衅可乘。(按:金世宗即当时号称"小尧舜"者,见《朱子语类》卷一三三《本朝七·夷狄》)……天厌南北之兵,欲休民生,故帝用兵之意弗遂而终焉。然自古人君起自外藩,入继大统,而能尽宫庭之孝,未有若帝;其间父子怡愉,同享高寿,亦无有及之者。终丧三年,又能却群臣之请而力行之。宋之庙号,若仁宗之为"仁",孝宗之为"孝",其无愧焉,其

无愧焉！

史臣赞语，大体都有事实的根据，但所反映的只是《红楼梦》中“风月宝鉴”的正面。现在让我们看看反面和侧面，《鹤林玉露》丙编卷四“中兴讲和”条曰：

> 绍兴辛巳(三十一年，1161)，金主亮南侵，高宗下诏亲征。(中略)次年壬午内禅，孝宗即位，锐意规恢，起张魏公(浚)督师。南轩(按：张栻)以内机入奏，引见德寿宫(按：高宗退位后所居)。(中略)上(按：高宗)曰：“只是说与卿父，今日国家须更量度民力国力，早收拾取。闻契丹与金相攻，若契丹事成，他日自可收卞庄子刺虎之功。若金未有乱，且务恤民治军，待时而动可也。”高宗惩于变故，意不欲战，且闻金人议欲尊我为兄，故颇喜之。孝宗初年，规恢之志甚锐，而卒不得逞者，非特当时谋臣猛将凋丧略尽，财屈兵弱，未可展布，亦以德寿圣志主于安静，不思(或作“忍”)违也。

此条记载之最可注意者，孝宗虽已即位，而和战大计仍决于退居德寿宫的太上皇。朱熹记孝宗对符离之败的反应说：

> 上初恢复之志甚锐，及符离之败，上方大恸，曰：“将谓番人易杀。”遂用汤思退。再和之后，又败盟。(《语类》卷一二七《本朝一·孝宗朝》)

“大恸”必是痛哭流涕。他深明高宗意向，故将“恢复”之意完全寄托在张浚此战之上，符离一败，他的壮志成空，这是“大恸”的真正原因。

他的政治生命与“恢复”已合而为一，但高宗所认同的则是“和”与“安静”，这构成了孝宗无可奈何的宿命。《四朝闻见录》乙集“孝宗恢复”条曰：

> 上每侍光尧，必力陈恢复大计以取旨。光尧至曰：“大哥，俟老者百岁后，尔却议之。”上自此不复敢言。

《西湖游览志余》也说：

> 光尧既与子，孝宗敬爱日隆，每问安北宫，间及治道。时孝宗锐意大功，新进逢迎，务为可喜。淳熙中，上益明习国事，老成向用矣。一日，朝德寿，谓之曰：“天下事，不必乘快，要在坚忍，终于有成。”上再拜，大书揭于选德殿。比岁贡士……独有一卷，首曰：“天下未尝有难成之事，人主不可无坚忍之心。”上览而是之，遂为第一。（卷二《帝王都会》）

这次谈话发生在淳熙中，也许是父子之间关于“恢复”问题的最后默契。这是淳熙八年孝宗除王淮为相的心理背景，已见第七章。但孝宗大书太上皇告诫之语于殿中，所重者仅在末二句，观其所特擢之试卷可知。此时他已年过五十，“恢复”之志曾未一日去怀，然而却不能不强自压抑。所以“坚忍”两字成为他终身信奉的座右铭。几年后太上皇逝世，他立即布置大规模的更改，在此已露端倪。

前引“赞曰”特别颂扬孝宗“能尽宫庭之孝”、“父子怡愉”。但这不过是表象，实际上紧张与冲突在日常接触中也屡见不鲜。《贵耳集》卷下云：

寿皇过南内，德寿问近日台臣有甚章疏。寿皇奏云："台臣论知閤郑藻。"德寿云："说甚事？不是说他娶嫂？"寿皇奏云："正说此事。"德寿云："不看执柯者面？"寿皇问执柯者谁，德寿云："朕也。"寿皇惊灼而退。台臣即时去国。

稍加思索，便可见这个故事的背景很不简单。首先，郑藻也和曾觌、龙大渊、甘昪等人一样，是高宗特别安排在孝宗身边的。郑藻"娶嫂"由高宗作伐，而孝宗竟毫无所知，则其人与太上皇关系之亲密，不问可知。其次，高宗对朝廷上的一举一动随时在密切注视中。台臣论劾之事，他或直接得之于藻，或另有其他管道，总之他是明知故问。最后，孝宗对太上皇的性格和作风早已习之有素，因此他只好将事实真相和盘托出，不敢稍有隐瞒。父子之间互用心机如此，"怡愉"云乎哉！《西湖游览志余》卷二《帝王都会》载另一次父子之间的误会，则相当严重：

德寿生日，每岁进奉有常数；一日，忽减数项，德寿大怒。孝宗皇惧，召宰相虞允文语之。允文曰："臣请见而解之。"孝宗曰："朕立待卿回奏。"允文到宫上谒，德寿盛气。顷之，曰："朕老而不死，为人所厌。"允文曰："皇帝圣孝，本不欲如此，罪在小臣。谓陛下圣寿无疆，生民膏血有限，减生民有限之膏血，益陛下无疆之圣寿。"德寿大喜，酌以御醖一杯，因以金酒器赐之。允文回奏孝宗，孝宗亦大喜，酌酒赐金如德寿云。

虞允文为首相在乾道六至八年(1170—1172)之间，则此事发生的时间约可推定。但这个故事的重要性在于它所反映的高宗心理。高宗绝不是计较进奉的多寡，而是从"忽减数项"这件事上发生了深刻的

疑心：是不是孝宗在位十年，自觉羽翼已成，因而开始改变“遵奉太上德意”的最初誓约了呢？他借端发作一方面在探测孝宗和外廷的动向，另一方面则在以雷霆万钧之力防患于将然未然之际。所以他既对孝宗“大怒”于前，又对虞允文“盛气”于后。他之所以转怒为喜，则是因为发现自己的余威犹在，足以震慑儿子皇帝与宰相，使两人不胜其惶恐。以他的丰富政治经验，岂能轻易为允文的巧妙辞令所动？如仅从字面去理解上引纪事便不免把高宗看得太浅了。

最后我还要再引一条轶闻，与上文相阐证。《西湖游览志余》卷二《帝王都会》载：

> 高宗既居德寿，时到灵隐冷泉亭闲坐。有一行者，奉汤茗甚谨。德寿语之曰：“朕观汝意度，非行者也，本何等人？”其人拜且泣曰：“臣本某郡守，得罪监司，诬劾赃，废为庶人。贫无以糊口，来从师舅觅粥延残喘。”德寿恻然曰：“当为皇帝言之。”数日后再往，则其人尚在，问之，则云：“未也。”明日，孝宗恭请太上帝后幸聚景园；德寿不笑不言，孝宗再奏，亦不答。太后曰：“孩儿好招老夫妇，何为怒耶？”德寿默然良久，乃曰：“朕老矣，人不听我言。”孝宗益骇，复从太后请其事。德寿乃曰：“如某人者，朕已言之而不效，使朕愧见其人。”孝宗曰：“昨承圣训，次日即以谕宰相，宰相谓赃污狼藉，免死已幸，难以复用。然此小事，来日决了，今日且开怀一醉可也。”德寿始笑而言。明日，孝宗再谕宰相，宰相犹执前说。孝宗曰：“昨日太上圣怒，朕几无地缝可入，纵大逆谋反，也须放他。”遂尽复原官，予大郡。后数日，德寿再往，其人曰：“臣已得恩命，专待陛下之来。”谢恩而去。

这个故事的真实性无法断定，但仍不失为有用的材料，因为它至少代

表了南宋人关于高、孝父子关系的一般认识。故事中高宗“朕老矣，人不听我言”一语与上一则“朕老而不死，为人所厌”口吻完全相合，虽是激愤之言，却也透露了他晚年的心结。“太上圣怒，朕几无地缝可入”这句话则更写尽了孝宗不敢稍逆太上意向的窘况。

从以上所选的例证中，我们清楚地看到：高宗自绍兴三十二年(1162)退位到淳熙十四年(1187)逝世，二十四年间始终在幕后暗握皇权不放手。只要孝宗的意志和他的意志之间发生些微不同，前者便非彻底屈服不可。他为孔子关于老年人的心理观察提供了一个最典型的例案，即所谓“及其老也，血气既衰，戒之在得”(《论语·季氏》)。由于他是南宋王朝的创建者，这个“得”字便体现在对于政治权力的无限依恋：他可以让出皇位，但决不肯放弃皇权。清代的乾隆也是如此。据《朝鲜实录》，朝鲜使臣李秉模嘉庆元年(1796)正月十九日曾诣圆明园朝见太上皇乾隆，他在回国报告中写道：

> 太上皇帝使阁老和珅宣旨曰：“朕虽然归政，大事还是我办。你们回国，问国王平安。道路辽远，不必差人来谢恩。”

李秉模又报告新皇帝嘉庆的情况说：

> 状貌和洒落，终日宴戏，初不游目。侍坐太上皇，上皇喜则亦喜，笑则亦笑，于此亦有可知者矣。[17]

这和高宗与孝宗之间的关系岂不几乎如出一辙吗？当然，以清代而论，更适切的类比也许是慈禧与光绪，但限于篇幅，这里便不再旁涉了。乾隆之事因适有外国使臣的第一手报告，既简洁又生动，故引之以供参证。

从心理角度全面地追溯了孝宗与高宗之间的复杂关系之后，前者对于后者的爱恨交替(ambivalence)已无所遁形。但孝宗“大恩难报”的感激之情并不能消解他的憎恨之情，最多只能不让它在显意识层次露面而已。憎恨的根源则深藏在他的“意我”(ego)之中，因为这个“意我”所遭到的长期挫折无不来自高宗。然而我们能不能找到孝宗对太上皇憎恨的证据呢？直接而明白的证据虽不存在，隐蔽的线索则未尝不可推寻。首先我必须指出，高宗“朕老而不死，为人所厌”一语不但点出了憎恨的可能性，而且已浮现到意识层面了。但这毕竟是高宗一方面的疑心，不能因此即对孝宗为诛心之论。下面所引两条资料则大可玩味。徐经孙(1192—1273)《劾董宋臣又疏》有云：

> 昔孝宗皇帝，(中略)曾觌再还，又复窃弄。孝宗觉之，谓左右曰：“为家老子误我不少。”(《矩山存稿》卷一)

按：曾觌死在淳熙七年(1180)，高宗尚在世。但“家老子”三字必指高宗无疑。《宋史》觌本传(卷四七〇)改此句为“曾觌误我不少”，若非有意讳饰，即是误解文义。淳熙十五年朱熹向孝宗面陈宦官甘昪“挟势为奸”，孝宗说：“高宗以其有才，荐过来。”(《语类》卷一〇七《内任·孝宗朝》)曾觌亦然。绍兴三十年孝宗立储时，他即入潜邸为内知客(见本传)，其为高宗所特别安插的亲信，尚复何疑。孝宗“家老子”语正是心理分析家所谓“失言”(slip)，盖冲动之下，言词失检，遂留下此极可贵的心理史料。他在潜意识中对太上皇颇多怨恨，即此可见。另一事则发生在高宗死后。《西湖游览志余》卷二《帝王都会》载：

> 淳熙己酉(十六年，1189)，孝宗退居重华宫，有净室，终日宴坐其间，几上惟书籍一部，及笔砚楮墨而已。近珰尝奏：“高宗留

> 下宝器图画,陛下盍时取观?"寿皇云:"先帝中兴,功德盛大,故宜享此,朕岂敢自比先帝?"皆镤闭不用。

我们既知孝宗潜意识中深藏着对高宗的敌意与积愤,这一则记载又成为重要的心理史料了。他不愿"睹物思人",与高宗生前的世界再发生接触,这一抗拒心理才是他将高宗遗物全部锁闭起来的真正原因。"先帝功德盛大"云云不过是在显意识层面顺手拈来的理由而已。

五、孝宗"末年之政"的心理向度

以上两节已将孝宗的心路历程,特别是他和高宗之间的复杂的心理关系,交代清楚了。现在我们必须正式讨论孝宗晚年两个相反的行动系列的心理关系。他在为大更改而进行的政治部署中为什么特别与理学集团结成联盟(见第十章)?这一密切相关的问题也应有一个心理方面的说明,才能使个人心理与群体心理贯通起来。本节即以这些心理向度(psychological dimensions)为主要的探究对象。

以儒家"三年无改于父之道"的原则衡之,孝宗晚年的大更改显然已严重违反了"孝道"。但是另一方面,他的三部曲却完全符合儒家的礼制:"三年之丧"等于殷高宗的"谅阴","太子参决"与内禅则表示他在守丧期间从局部不问政转为全部退出。因此就外在的表现说,他不但完全遵守了"三年无改于父之道"的戒律,而且"居丧尽礼"只有过之,而无不及。那么这两套并进的行动系统,一暗一明、一反一正,究竟是处于何种关系呢?我的答案是两者似相反而实相成,都统一在孝宗的心理需要之下。更改构想和政治部署自然是有意识的活动,但背后的动力则是久已深藏在孝宗潜意识中的心理认同,这时

因“意我”(ego)初获自由，此动力也破堤而出，大有沛然莫之能御之势。三部曲的设计与实行当然也属于有意识的活动，不过稍加审视，即可见策动三部曲的力量则来自孝宗的潜意识。在显意识层面，三部曲起于为“报恩”而尽“孝”，这一点孝宗自己已说得很清楚，毋须再论。然则又是何种潜意识在暗中推动孝宗的三部曲呢？我们只能从他的特别突出的言行中试作一些推测，证实则是不可能的。在本章开始时，我们看到孝宗居丧守礼特别严格，已达到了自毁健康的地步。这种现象很符合弗洛伊德在《哀死与忧郁症》一文中关于“自责”、“自毁”的论述。但该文所提出的基本解释虽有治疗经验上的依据，却与孝宗的案例不尽适切。心理分析有其为文化所囿(culture-bound)的一面，因此我们不能不根据具体情况，另作试探。

从他的自责、自毁的表现来看，我们似可断定孝宗对于太上皇恐不免“内有惭德”。但中国人所谓“惭德”都已浮现在意识层面，因此并不精确。用心理分析家的名词说，这是“未觉识的罪感”(unconscious sense of guilt)。[18]此“罪感”又从何而起呢？这里便不由得我们不想到高宗“朕老而不死，为人所厌”那句话了。孝宗的“意我”一生受制于高宗，内禅后尤然。“为家老子误我不少”这句“失言”至少透露出“家老子”在他潜意识中的确构成了一大障碍。弗洛伊德在《哀死与忧郁症》中提出了一个值得注意的论点。他认为所爱死亡为生哀者爱恨交替的情感冲突提供了公开露面的绝好机会。极端自责表示生哀者自以为应对所爱之死负责，因为自己在潜意识中曾盼其死。[19]这一说法若与他在《释梦》中论父子关系一节合读，则意义更为显豁。弗氏从神话与传统中观察到父权在古代家庭太大，以致造成父子关系的紧张。父权越是漫无限止，作为继承者的儿子便越和父亲处于敌对的地位，也越迫不及待地盼望父死取而代之。他更引治疗经验加以印证，说道：

> 甚至在今天中产阶级的家庭，父亲一般都倾向于不让儿子独立，也不给他们以获取独立的必要手段。这样一来，敌意的种子便萌芽滋长，成为父子关系的内在要素。医生往往都注意到：父亲死后，儿子的哀伤并不能压制他终于得到了自由的满足感。[20]

此处论父子关系不与最著名的“弑父娶母情结”(Oedipus complex)相牵混，对于孝宗与高宗的关系而言，反而更具参照价值(按：他的两大弟子 Alfred Adler 和 Carl Jung 都在这个问题上和他先后破裂，是值得注意的)。[21]孝宗在潜意识中曾闪过“老而不死”的念头，虽不能坐实，却是可以想象的。他居丧“百日后尚食素膳，毁瘠特甚”；在发现素馔中杂有鸡汁之后，竟大发雷霆之怒。这一极不寻常的自责只有通过“未觉识的罪感”，才能得到一种最近情理的解释。这里我们必须将文化因素考虑在内。孝宗生长在儒家孝的文化最浓厚的时代；他本人便是这一文化的最成功的产品，因此才能在即位后二十多年中与高宗始终维持着“父子怡愉”的表面关系。不用说，“孝”在他的“超我”(superego)或“良心”(conscience)中占据了极为中心的地位。“未觉识的罪感”是“超我”的化身；以孝宗的文化背景而论，他的潜意识中任何违反“孝”的活动必然都受到最严密的监视。“老而不死，为人所厌”既可出于高宗之口，则也未必不能存在于孝宗的潜意识之中，他居丧而“毁瘠特甚”，其深层的心理含义正宜于此求之。传统时代父丧讣闻中的套语：“不孝罪孽深重，不自殒灭，祸延显考”云云，对于居丧的孝宗而言，也许反而有某种心理上的真实性，不过这“罪孽”两字必须理解为“未觉识的罪感”而已。(按：上引丧家套语即定型于南宋。[22])

但是孝宗行“三年之丧”并非“未觉识的罪感”一端可尽。以弗洛伊德的“心理多因说”（即所谓“overdetermination”）衡之，“三年之丧”对他还发挥了其他的心理功能。兹就史料中所透显的线索再提出两点观察。第一，他坚持行“三年之丧”其实是对高宗的一种批评与反抗，而出之以隐蔽的方式。这件事必须从高宗绍兴七年（1137）服徽宗之丧说起。徽宗死在绍兴五年四月甲子，但死讯于七年正月丁亥始传至临安。《系年要录》卷一〇九绍兴七年二月癸巳朔云条：

> 百官七上表，请遵易月之制（按：即以日易月，二十七日丧毕）。诏外朝勉从所请。其三年之丧，人子所以自尽者，朕悉于宫中行之。

但此事在当时曾引起理学家胡寅（1098—1156）的严重抗议。他在同年上《请行三年丧札子》，兹节其中有关部分，以便与本章第一节所引周密“孝宗行三年丧”一条比读。胡寅说：

> 臣闻三年之丧，自天子至于庶人，一也。……由尧、舜逮汉初，其道不变。……及汉孝文自执谦德，用日易月，至今行之。子以便身忘其亲，臣以便身忘其君，心知其非而不肯改。以臣观之，孝文固有罪矣。……伏观十二月二十五日圣旨，沿国朝故典，以日易月，臣窃以为非矣。自常礼言之，犹须大行有遗诏，然后遵承也。今大行诏旨不闻，而陛下降旨行之，是以日易月出陛下意也。……情动于中，必形于外，苴麻之服，其可二十七日而遂释乎？……晋武帝为文帝服丧，虽从权除服，而犹素冠蔬食，如居丧中者。羊祜欲请帝遂服三年，裴秀、傅元（按：即“玄”）难于复古，且以君服不除，而臣下除之，是有父子而无君臣也，其议

> 遂止。……然武帝至孝感慕，遂以蔬素终三年。故司马光曰："汉文师心不学，变古坏礼，后世帝王不能笃于哀戚之情，而群臣谄谀，莫肯厘正。晋武以天性矫而行之，可谓不世之贤君；而裴、傅庸臣，习常玩故，不能将顺其美，惜哉！"（《斐然集》卷一一）

试以此札与周密之文互校，论证与史事大端吻合。孝宗论晋武帝事及司马光的讥评与胡寅全相一致，都本之《资治通鉴》（卷七九《晋纪一》泰始二年"文帝之丧"条）。考周必大《思陵录（上）》（《文忠集》卷一七二），高宗死后必大多次与孝宗讨论及绍兴七年的丧礼旧典（见淳熙十四年十月丁丑、戊寅及辛巳诸条），所以孝宗熟悉这一段掌故，是不成问题的。《宋史》卷二八《高宗纪五》绍兴七年二月癸巳条载：

> 徽猷阁待制、知严州胡寅请服丧三年，衣墨临戎，以化天下。

可知胡寅此札当时极受重视，并已进入官方记录中，孝宗必曾寓目及之，殆可断言。他居丧坚持衣布食素或即受此札所引晋武帝先例的影响。从他和沈清臣畅论丧礼的情形推测，他在"三年之丧"的问题上显然已接受了理学家的观点，与高宗适相背反。他说："朕正欲救千余载之弊。"这一批评首先便包括了最近实行短丧的高宗在内。从心理分析的角度看，这是他长期以来对高宗所累积的不满，找到了一个宣泄的缺口。他在父死后立即"改父之道"，可谓"不孝"，但这个"不孝"却是为了更善于"尽孝"。所以"三年之丧"恰好为他提供了一个可以公开反抗高宗而又不露反抗痕迹的机会。他"小年极钝"，高宗教他读书便吃足了苦，后来也对他一直没有多大信心，以致"立储"事总是犹豫不决。内禅以后还是对他不放心，大事仍然抓在自己的手上。这些情况我们在上节已交代清楚了。在理性的层面，孝宗自

然不能不接受父皇的无上权威，甚至还感激他的训诫和关切，但在潜意识中，反抗情绪的滋长则是不可避免的。孝宗对于高宗既“爱之深”也“恨之切”的情感冲突（即 ambivalence）在“三年之丧”这一具体问题上呈现得非常清楚：“三年之丧”确然表达了他所说的“大恩难报，情所不忍”一番心理；这是显意识层面之事，决不可视为虚伪。但是为了强调自己所行“三年之丧”合乎“古礼”，而发出“朕正欲救千余载之弊”的责言，他实已站在胡寅一边，批评绍兴七年高宗行短丧之失了。这则出于潜意识的作祟。正如弗洛伊德所说，儿子长大了，父亲原有的伟大形象便开始改变；儿子对他会越来越不满，从而学着去批评他并重新估定他在社会上的位置了。批评犹如露出水面的冰山一角，指示我们下面还藏有因怨恨而积起的巨大反抗力。在孝的文化之下，儿子的批评或“失言”（slip）已是非同小可，更何况出自皇帝之口！但孝宗毕竟生长在传统稳定的时代，他的反抗绝不能与现代决裂性的叛逆同日而语。在表面上，他仍然承继父业，先意承志，几乎无懈可击，因此才获得了“孝”的谥号。心理史学并不否认“父慈子孝”可以是客观的历史事实，更不视此为假象而蓄意加以摧毁。不过它要更进一步，探测“父慈子孝”的下层是不是也存在着压抑与反抗。父子之间的冲突往往标志着世代之间的争持（generational strife），因而构成了历史的一种动力。[23] 如本节所示，从绍兴二年（1132）到淳熙十四年（1187），孝宗一直生活在高宗的巨大身影之下，他的心理发展的道路充满着崎岖和曲折。在这一漫长的心路历程中，他承受了数不尽的委屈，因而也累积了强劲的抗力；这股抗力在高宗死后破堤而出，终于激起了政海的波澜。这是下面我们要涉及的最后一个论点。

第二，高宗死后第六日，孝宗与周必大讨论“三年之丧”的历史先例，最后他断然说道：

自我作古，何害！(《思陵录(上)》淳熙十四年十月辛巳条)

这句斩钉截铁的话充分反映了他此时的心理状态。这是一个刚刚获得自主(autonomy)的人迫不及待地要实现他自己的抱负与理想。"自我作古"即是从自己开始，既不必遵"古之道"，更不必守"父之道"。在这个意义上，"三年之丧"可以看作是他的独立宣言的第一章。事实上，"太子参决"也是他的"自我作古"，因此才引出杨万里的反复苦谏。如果进一步把"三年之丧"、"太子参决"、"内禅"看作一整套行动系统，那么三部曲和他的另一套行动系统——改革构想与政治部署——之间的心理关联便更容易理解了。三部曲是他的"意我"(ego)在客观现实已变(即高宗已死)的情况下对生活取向重作调整与统合的一套活动，其表面的意义似是"三年无改于父之道"，其深层的心理意义却是"自我作古"。所以这两套同时并进的行动系统相反相成，似矛盾而实统一。

现在我们必须处理孝宗晚年更改构想与政治部署的问题。吕祖谦《淳熙四年(1177)轮对札子》二首之一曰：

臣窃惟皇帝陛下临御以来，惟绍复大业是志，惟计安寓内是图。前代帝王，聪明勤俭，仅得陛下万分之一者，莫不随世而就功业。未有如陛下汲汲望治，十有六年而焦劳未解者也。(《东莱集》卷三)

这绝不是一般恭维皇帝的套语，因为句句都说中了孝宗的心事。孝宗以"恢复"为毕生志业，这自不在话下；"功业"也是他平时对臣下发感慨的用语。《宋史》卷二八三《虞允文传》载：

上尝谓允文曰:“丙午(按:即靖康)之耻,当与丞相共雪之。”(按:此语可与上节论《春秋》“复仇”之义相印证。)又曰:“朕惟功业不如唐太宗,富庶不如汉文、景。”故允文许上以恢复。

虞允文独相起乾道六年五月,迄八年二月(1170—1172),上引对话必在此期间。杨万里《王公(淮)神道碑》云:

上尝论唐太宗之功业,因叹大功之未就。公以先德后功为规。(《诚斋集》卷一二〇)

据楼钥《王公(淮)行状》,事在淳熙三年(1176)王淮除同知枢密院后不久,文字亦有异同。《行状》云:

上言:“朕……所少者,则是功业未成。”公奏:“功业虽中主可成,齐家、治国非上圣莫能及。”上曰:“然。德行为本,功业次之。”(《攻愧集》卷八七)

所记稍详,但又略去唐太宗之名,故必须与《神道碑》互校。孝宗一向奉唐太宗为楷模,《宋史》卷三八八《陈良祐传》曰:

上锐意图治,以唐太宗自比,良祐言:“太宗《政要》愿赐省览,择善而从,知非而戒,使臣为良臣、勿为忠臣。”上曰:“卿亦当以魏徵自勉。”

他提到“功业”必联想及于唐太宗,分析到最后,还是因为他心目中的

“功业”是和“恢复”分不开的。他熟读《资治通鉴》，我们不难推想，最使他神往的便是唐太宗擒获颉利可汗后，在凌烟阁上与太上皇置酒起舞的一幕。（见《通鉴》卷一九三《唐纪九》贞观四年四月戊戌条）对于他的长期受压抑的“意我”来说，这无疑是最高的满足。但是在乾道、淳熙之际，冷酷的现实已使他认识到：“恢复”不是立即变“和”为“战”，而必须先“锐意图治”，这才有可能成就唐太宗的“功业”。所以乾道七年张栻上疏主张“修德立政”，“通内修外攘为一”（见朱熹《张公神道碑》，《文集》卷八九），他为之击节称赏。史载：

> 孝宗大喜，翌日以疏宣示，且手诏云：“恢复当如栻所陈方是。”（《宋史》卷三九六《赵雄传》）

后来朱熹在淳熙十五年（1188）也发挥同一观点，即所谓“内修政事，外攘夷狄”（《文集》卷一四《戊申延和奏札五》）。这便是孝宗晚年更改构想的张本，也就是他早年“恢复”理想的一个修订本。但在太上皇生前，由于“国是”不能改变（见下节），即使是“内修政事”也一时无从措手。现在太上皇的阻力既去，孝宗的“坚忍”已达到了极限，他再也忍耐不住了。

对于孝宗晚年心态具有最深刻理解的还是朱熹。《语类》云：

> 因言孝宗末年之政，先生曰：“某尝作孝宗挽辞，得一联云：‘乾坤归独御，日月要重光！’”（卷一二七《本朝一·孝宗朝》）

这是他《孝宗皇帝挽歌词》（《文集》卷九）中的一联，全诗对于本书下篇的主旨极为重要，我将在此章之末另作考释，现在仅以此两句为起点，继续分析孝宗的心理。所谓“末年之政”只能是指淳熙十四

年十月初八高宗逝世至十六年二月初一光宗受禅，一共十五个月之间的一切作为。这正是他在退位前积极进行政治部署的一段时期，详见第十章。朱熹此联上句点明了孝宗在太上皇生前从来没有单独掌握过皇权；下句则指“恢复”，这是他即位以来所认同的理想。现在初次“独御乾坤”，他无论如何也不肯再失去这个迟来的、也是最后的机会了。朱熹的观察并不是一个人的孤见，杨万里下面几句话恰好可相互印证：

> 孝宗季年，丕乂八极，远侔贞观，近踵庆历。仪仪众贤，金海玉渊，孰为之宗，未或公先。（《诚斋集》卷一〇二《祭王谦仲枢使文》）

杨万里的“季年”和朱熹的“末年”在时间上是完全一致的。“丕乂八极”即“大治天下”之意；“远侔贞观”指唐太宗的功业，其目的即在“恢复”，已见前；“近踵庆历”则指庆历三年（1043）仁宗手诏从范仲淹、富弼等条奏改革事（见《续资治通鉴长编》卷一四二庆历三年九月丁卯条）。这几句话将孝宗退位前的构想及其实现的步骤表达得非常具体。“仪仪众贤”便是孝宗在最后一年左右所擢用的人才，王蔺（谦仲）也是其中之一。他是尤袤特别推荐给孝宗的（见第十章），故于淳熙十六年正月己亥自礼部尚书除参知政事（《宋史》卷二一三《宰辅表四》），下距内禅（二月壬戌）不过二十三天而已。所以这句哀词又证实了孝宗最后的人事安排，确是为了推行大更改的计划。我们试将朱、杨两人的高度概括之言与第十章的详细分析互相对照，其符合的程度是惊人的。

在本章之始，我们曾提出孝宗为什么在退位之际偏偏要大事更张的疑问。朱诗和杨文已从显意识层面对此作出了言简意赅的解

答:只有在“乾坤独御”的新局面之下,他才能开始实行终生所认同的理想。但是孝宗能坚持其理想至数十年之久,以至于垂老退位时还一定要求其实现,其动力却不可能来自显意识层面,而必须另有源头。通过上面所重建的孝宗心路历程,我们可肯定这股大力久已积压在其“意我”的未觉识的领域,现在由于主要障碍(高宗)已去,便遽然爆发出来,再也阻遏不住了。“恢复”是他在心理延展时期克服危机而建立起来的最后认同,自然可以公开露面。但造成和支持这一理想的背后动力则十分复杂,其中包括他对高宗的种种抗逆意识;这些却是见不得人的,因此必须深藏在潜意识之中。前面已经指出,在历史上有所“立”的个人,对于从“持久的认同危机”中挣扎得来的最后理想往往最加珍惜,因为这里几乎凝聚了他的全部生命力。这一最后认同之所以成为他的终身志业,造次必于是,颠沛必于是,其深层的心理根据即在此。但此所谓“生命力”则指原始生命中的冲力(即所谓“Id”),其中充斥着“激情”(passions);力量即由“情”发出,故强劲而持久。依弗洛伊德之说,一方面,“意我”虽恃理性(reason)与计虑(deliberation)以驾驭原始生命中的激情,但本身力弱,只能借后者之力以相周旋。(按:朱熹所讲“理弱气强”与“性静情动”至少在结构上与此相似,可知理学中有一部分近于深层心理学,未可全以哲学说之。但此是题外话,姑止于此。)另一方面,“意我”上面必须随时应付“超我”(superego)的监察与干扰,外面又要承受外在世界的批评。所以“意我”处于三面受攻的困难境地。它的基本任务则是在这三种互相敌对的势力之间作调人:它既要尽量驯服生命冲力(Id),使之向“超我”与外在世界的压力就范,同时又要作一切努力,说服“超我”与外在世界,使之依从生命冲力的愿望。[24]

上面这一段高度概括的介绍之所以必要是因为它可以对孝宗的“末年之政”提供一个比较通贯的心理解释。先说“超我”部分。“超

我"大致有三种功能：第一是自我观察，即监视"意我"，不得逾越社会所容许的轨范；二是"良心"(conscience)，其功能则在逾轨后加以严厉的惩罚；三是理想化功能，即弗洛伊德的著名的"意我理想"(ego-ideal)。此处只谈第三种功能，因为它可和孝宗的最后认同——"恢复"——联系起来。弗氏根据诊疗证据，提出"意我理想"的假说，认为这是成年人为取代童年"自恋"(narcissism)所建立的理想化"意我"。据说人在婴儿至童年阶段，以自己的身体为爱的对象，这是"自恋"的开始。在成长过程中，他受到父母、师长以及社会的种种指责和批评，于是放弃了这个不完美的对象，转而依照社会公认的标准去另建理想化的"意我"以代替之。从生命阶段说，这当然和前面所论最后认同的形成期是相重叠的。所以传统儒家教育强调"立志"，希圣希贤，也可以说是为了指导人怎样建立"意我理想"。[25]我不能断定这个说法的有效性究竟普遍到什么程度，但六朝名士的顾影自怜或后世小说中描写有人晨起对镜作揖，向自己致敬等，则未尝不可看作是"自恋"的残余。前引孝宗时"览镜朱颜在"、"规恢须广大"也露出从"自恋"到建立"意我理想"的明显痕迹。他以储位或帝位候选人的身份，向往着将来能成就尽复失地的赫赫功业(如唐太宗)，这不但是他个人"立志"的最顺理成章的选择，而且在当时的历史情况下也完全符合世人对他的期待。所以我们断定"恢复"是孝宗与认同危机挣扎而得来的"意我理想"，丝毫也没有牵强附会的嫌疑。这个理想是他的"意我"在斟酌调处各种力量的冲突中建构起来，但获得了"超我"的认可。

再说生命冲力的部分。孝宗自入宫至受禅，在心理上受过种种"压抑"(repression)：他早年不但要争取高宗的信任，而且还夹在张、吴二妃的长期冲突之中。绍兴十二年养母张贤妃死后，他的处境更是困难。他必须努力讨得高宗与宪圣两人的欢心，以扭转他们对于

伯玖的偏向。立储与受禅以后，他仍然不能自主，重大决策一唯高宗之命是从。至于平时侍奉太上皇夫妇游宴，则唯恐稍失其欢，二十四年中真是极尽“承颜养志之娱”。（见周密《武林旧事》卷七《乾淳奉亲》）隋文帝曾因私人生活上的不如意，感慨地说：“吾贵为天子，而不得自由。”（见《隋书》卷三六《文献独孤皇后传》及《资治通鉴》卷一七八《隋纪二》）。其实这句话用在孝宗身上，更为贴切。其中详情已见上一节“心路历程”，此不复赘。综观其一生与高宗相处的始末，他真正做到了“坚忍”两字；以孟子的心理语言说，即所谓“动心忍性”。但是在“动心忍性”的下层，他的潜意识活动究竟处于何种状态？这必须借助于心理分析才能作进一步的推测。在“孝”的文化的巨大压力下，他的“意我”表现了惊人的适应（adaptative）能力，因此他在数十年间始终和高宗维持着“父子怡愉”的表面关系而仍能不失去心理平衡。一般地说，这是“意我”善于运用各种“防御机能”，周旋于三大敌人——原始生命冲力、超我与外在世界——之间，使各得其所。但深一层看，在所有“防御机能”中最重要的则是“压抑”，所以弗洛伊德认为“压抑”说在心理分析的全体结构中占有“基石”（corner-stone）的地位。[26] 所谓“压抑”，即“意我”压住冒犯“超我”与外在世界的生命冲力（主要是指各种“drives”与“本能”，专家间颇多争议，此处不用深论），使之不能上升至显意识层面。但生命冲力如野马，“意我”并无真能制服它的力量，只能顺势加以羁縻而已。这匹野马虽不能突进意识层，却旁奔横逸，别求出路。孝宗末年的两套行动系统便可以在这里找到其动力的源头。

孝宗“乾坤归独御”之后，他的“意我”第一次获得自主，于是对于生命冲力不再一味“压抑”，而是将它导入新辟的途径，以实现其久已认同的“意我理想”。这便是朱熹所谓“日月要重光”。孝宗的大更改构想和大规模的政治部署充分体现了他的“意我”对于自由伸张的强

烈要求。但这一系统的行动是对于高宗的反抗和否定，虽符合生命冲力的奔驰方向，却通不过"超我"的检查和"舆论"（public opinion）的评判，因为这首先便违背了"三年无改于父之道"的基本戒律。[27]怎样才能脱出这一困境呢？这个答案便必须向前面讨论过的"三部曲"中去寻找，它为孝宗扫清了心理的障碍。三部曲的核心是"三年之丧"，紧接着而来的"太子参决"和内禅则都是为了完成"三年之丧"而预定的步骤。如所周知，"三年之丧"的根据出于《论语·阳货》中宰我之问，应用在帝王身上便成为殷高宗的"谅阴"，所谓"百官总己以听于冢宰三年"（《宪问》）。守制的皇帝既然三年之内不理政事，他自然不可能有"改父之道"的任何嫌疑了。孝宗守丧尽礼和哀毁逾常具有多层的心理含义，关于这一点我在前面已分析过了，不再重复。现在我要进一步把"三部曲"看作一个整体的行动系统，以说明它与另一行动系统——大更改与政治部署——之间的心理关联。一言以蔽之，三部曲的中心作用是一方面掩护了他的大更改构想，另一方面却又为他的政治部署卸脱了责任。"恢复"是他一生认同的理想，这是他的"意我"所必不肯放弃而倾力以求其实现的。大更改是"恢复"的前奏，这一构想如果落实到政策层面，最后必导致高宗"国是"的全面推翻。这一点他自己固然知道，理学家中如朱熹、叶适、罗点诸人也都有默契。但由于这只是他在守丧期间的构想，短期内不可能见诸实践，不但他本人可心安理得，而且理学家也不会感到他已违反了"孝道"。另一方面，政治部署则已进入行动的领域，事实上他已在开始拆除高宗的建制了（王淮的相业即其代表，见后论"皇极"节中）。就这一点而言，他的"意我"在潜意识层次是不能无"惭德"的。然而"太子参决"至少在表面上已分去他一半的责任，内禅之后他更可以完全推卸一切责任了。具体地说，他的基本设计是充分做好人事布置的工作，组成一个愿意为大更改理想而努力的执政集团，然后由新

皇帝出面，一一付诸实施。不用说，这里已伏下悲剧根源，因为他在不知不觉中已重蹈高宗的覆辙了。（详见下节）通过以上的分析，我们现在清楚地看到：“三部曲”的行动系统和政治部署的行动系统在心理层面是互相依存的，有则俱有，无则俱无，缺一不可。所不同者，后者主要出于孝宗“意我”的自觉活动，而前者则绝大部分在潜意识中进行而已。

最后，还有一个问题不容许我们闪躲：为什么孝宗在他个人认同危机中所建立起来的“意我理想”竟能在理学家之间激起如此巨大的回响，以致造成了十几年（淳熙十五年至庆元六年，1188—1200）持续不断的激烈政争呢？难道是仅仅因为他身居帝位、皇权在握的缘故吗？要为这一问题寻找一种较有深度、较可满意的解答，我们仍不能不借助于心理史学。弗洛伊德最早指出：

> 意我理想（ego ideal）为理解群体心理学（group psychology）开辟了一条重要的道路。除了个体的一面之外，这个理想还有群体的一面；它同时也是一个家族、阶级或民族的共同理想。[28]

这一论点原是他的整体理论中一个必有的环节。前面我们已看到，他认为成人在放弃“童年自恋”（infantile narcissism）后所建立的“意我”，即是社会公认标准的理想化。但是通过个案研究将这一论点发展至成熟之境的则是艾理克逊（Erik H. Erikson）。他把弗氏关于“意我理想”的说法扩大到“认同”本身，因而断言：

> 真正的认同有赖于青年人从集体意义的认同那里得到支持；这个集体认同则代表了与他密切相关的社会集体：他的阶

> 级、他的民族、他的文化。[29]

他对问题的提法承继着上引弗氏的表述方式而来，甚为显著。稍后他在正式阐明“认同”(identity)的观念时，又进一步写道：

> 我们所处理的是一个历程(process)，它位于(located)个人的核心，但同时也位于他所属的整个文化的核心；这一历程所建立起来的事实上是这两个认同的合一(the identity of those two identities)。[30]

“两个认同的合一”尤其是一个非常明确的观点，他便曾运用这一观点于心理史学的研究。他论证甘地的个人认同和印度的民族认同怎样合而为一，是很有说服力的。[31]事实上，不仅甘地如此，马丁·路德亦然，他的“九十五道论旨”为广大教徒所接受后，他的个人认同与社会认同也合而为一，这才有宗教改革运动的崛起。

孝宗认同于“恢复”正应作如是观，所以这决不仅仅是他个人的抉择，而是一个时代共同理想的折射。前引孝宗对虞允文说：“丙午(靖康)之耻，当与丞相共雪之”，这是一句十分紧要的话，把他的个人认同与当时中国人的集体认同直接联系了起来。亲历靖康亡国之痛的中国人，特别是负有政治责任的士大夫阶层，一时都陷入思想与情感的双重混乱之中(此“痛”即心理学家所谓“traumatic experience”)。他们决不肯接受“臣构言”式的屈辱偏安，但也没有“从头收拾旧山河”的力量。旧认同已破，新认同无着，南宋中国人无疑正在经历着一场持久的集体认同危机。孝宗与朱熹同为第一代南宋人，但痛定思痛，“雪耻”之念愈炽，建立新的集体认同之志也愈坚。“恢复”的意识普遍存在于南宋初期士民的心中，并非由孝宗首创；然

而他以皇帝的身份认同于民族的共同理想，毕竟具有极大的号召作用。所以朱熹在他即位之年（绍兴三十二年）第一次上封事便力破“讲和”之说，而详陈“修政事、攘夷狄”之策（《文集》卷一《壬午应诏封事》）；第二年召对，则又上专札要求孝宗以“复仇雪耻之本意”示之天下。（《文集》卷一三《垂拱奏札二》）艾理克逊关于个人认同与社会集体认同合而为一的观察在此已获得十分清楚的印证。

上面已一再指出，孝宗的“恢复”理想一直受阻于高宗，以致在位二十余年间始终不得一逞。现在我更要进一步指出：高宗之所以一生坚持“和议”，也同样必须从心理角度去理解，因为这和他个人的认同有关。这里不能再节外生枝，细考他的认同历程，但是下面这一则纪事已足够解答我们的问题。王明清记高宗与徐俯（字师川，卒于绍兴十年[1140]，本传见《宋史》卷三七二）的关系云：

> 其子瑀尝出示高宗所赐御书《光武纪》，后复亲批云：“卿近进言，使朕熟看《世祖纪》，以益中兴之治。因思读之十过，未若书一编为愈也。先以一卷赐卿，虽字札恶甚，无足观看，但欲知朕不废卿言耳。”师川殁后十年，瑀贫不能家，上表缴进此书，乞任使，托明清为表。（《挥麈录·后录》卷八“高宗擢用徐师川”条）

这是王明清亲历之事，其真实性无可怀疑。考之本传（《宋史》卷三七二），俯兼权参知政事在绍兴四年（1134），时高宗二十八岁，上距即位（建炎元年，1127）不过七年，正是他在一种非常意外的变局中发展个人认同的时期。他所建立的“意我理想”显然是“中兴”，他的楷模则是东汉的光武帝。绍兴十九年正月丙寅他和朝臣秦桧等讨论和议问题，说道：

朕自始至今，惟以和好为念，盖兼爱南北之民，以柔道御之也。（《系年要录》卷一五九）

考《后汉书》卷一下《光武帝纪下》建武十七年十月甲申条引光武之语曰：

吾理天下，亦欲以柔道行之。

高宗的“柔道”直接来自光武，彰彰甚明；他的最后认同则是东汉光武的中兴，据上引资料，可以定案。

但高宗所认同的理想最后并没有充分实现，他实际做到的只是东晋元帝“偏安江左”式的“中兴”，而不是光武“尽复汉家故物”式的“中兴”。这里逼出了另一个疑问：他自己既未能完成他的“中兴”理想，孝宗的“恢复”则恰好是他的志业的继续，他为什么反而不断加以阻挠呢？他早年一意屈辱求和，除了力不能敌之外，还别有不可告人的隐衷，即唯恐金人拥立钦宗，夺去帝位，这是不难理解的。然而孝宗受禅以后，直至淳熙中期，他仍然坚持“和议”不可变更，这是什么缘故呢？为了断绝孝宗“恢复”之念，他甚至公然说：“大哥，俟老者百岁后，尔却议之。”这又应该怎样解释呢？在理智层面，这也许是因为，他患了太深的恐金症，害怕孝宗的“恢复”招致不可收拾的战祸，使他不能安度余年。但是这一解释未免太浅露、也太简单了。从心理层面看，此中尚有待发之覆。他的最后认同是“中兴”，而这一“偏安”式的“中兴”则完全是靠他早年所坚持的“和议”得来的。一言以蔽之，他的全部政治生命已与“和议”合而为一了。他不可能公开质疑于“恢复”的正当性，但由于“恢复”最后不可避免地要弃“和”而就

"战",在他的潜意识中,这便等于否定了他的最后认同及其实际成就。所以分析到底,高宗之所以退位二十四年中始终在幕后压抑孝宗"恢复"之志,不使稍伸,实因父子两人的"意我"适相逆反。何有此逆反的不同?艾理克逊所提出的"意我理想"与"意我认同"(Ego-identity)一对概念恰可借以作答。

"意我理想"是弗洛伊德最先建立的,它是"超我"的理想化功能,这一点上面已经指出。艾氏虽接受这个说法,但又另铸造了"意我认同"的概念与之相辅以行。他在诊治经验中发现"意我理想"对于个人而言可以进一步划分为高低两型。高者所追求的永远是可望而不可即的理想目标,低者则在社会现实所能达到的基础上不断修改其理想,但这种修改仍与个人的现实感以及社会现实相去不甚远。艾氏所谓"意我认同"便专指后一型而言,以与前一型相区别。[32]稍知弗洛伊德理论的人自不难看出:艾氏的后一型是运用著名的"现实原则"(reality principle)而发展出来的。为了醒目起见,让我姑且用"理想型意我"与"现实型意我"作为二者的分别:孝宗的"意我"属于理想型,高宗则属于现实型。

从个人推广到群体,我们便会发现弗洛伊德所谓"舆论"(public opinion)也并不一致,同样可以分成理想和现实两派,其比例则随现实世界的变化而升降。高宗的"和议"主张在绍兴八年(戊午,1138)的廷议中有秦桧等少数人附和,反对者占绝大多数。(见上篇第五章《"国是"考》)但孝宗隆兴元年(癸未,1163)朝廷重启和、战之争时,情形则恰恰颠倒了过来。朱熹在乾道元年(1165)所撰《戊午谠论序》中说得最明白:

癸未之议,发言盈廷,其曰虏世仇不可和者,尚书张公阐、左史胡公铨而止耳。自余盖亦有谓不可和者,而其所以为说,不出

> 乎利害之间。又其余则虽平时号贤士大夫,慨然有六千里为仇人役之叹者,一旦进而立乎庙堂之上,顾乃惘然如醉如幻,而忘其畴昔之言。厥或告之,则曰:此处士之大言耳。(《文集》卷七五)

根据以上所引史料及心理分析的假设,让我作一简要的综合推论,以解答孝宗晚年为什么与理学集团共同进行大更改的问题。

高宗在认同过程中所建立的是一种"现实型意我",自始便带有与现实世界相妥协的倾向。所以他最初虽悬"光武中兴"为终极目的,最后却满足于通过"和议"所取得的晋元帝式的"中兴"。从此以后"和议"在他的潜意识中已成为一个符号,与他的最后认同紧密地连成一体。这是他生前绝不许孝宗否定"和议"的深层心理原因。再就他的认同的社会性一面说,"和议"在绍兴初年受到朝野士大夫"舆论"的普遍抗拒,只有秦桧等少数人出面支持。但在孝宗受禅之后,由于现实世界已发生很大的变化,"舆论"也随之转向,在位士大夫中的绝大多数已成为现实派,转而支持"和议",持反对意见的理想派却只剩下张阐([1091—1164],本传见《宋史》卷三八一)和胡铨([1102—1180],事迹见杨万里《诚斋集》卷一一八《胡公行状》)两个人了。高宗个人的认同与现实派士大夫的集体认同的合流在朝廷上形成了一股巨大的阻力,使孝宗的"恢复"理想不能伸展。

与高宗相对照,孝宗所建立的则是"理想型意我"。"恢复"虽是一个可望而不可即的遥远理想,但因已与他的"意我"凝成一体,所以他执之甚坚,百折不回。他所认同的理想虽内扼于太上皇,外阻于在朝士大夫,然而却不是没有同情的支持者。同情他的理想并热心为之奋斗的便是当时的理想型士大夫,如朱熹、张栻、吕祖谦、叶适等即其最有力的代表人物。此中关键并不难推寻。高宗的"意我"属现实

型，因此得到了现实派士大夫“舆论”的广泛支持；孝宗的“意我”属理想型，它的同情便只能来自理想主义派的士大夫群，而当时承担着儒家理想主义的则主要是理学型士大夫。此点前面已屡有论述，不待再说。仅就在朝的士大夫社群而言，现实派自然远多过理想派，所以绍兴八年以后主“和”派已逐渐形成政治的主流，但就全国军民而言，“恢复”也许更是人心所向，至少这是朱熹的看法，他斩钉截铁地说：

> 若必以人之众寡为胜负，则夫所谓士大夫是和者，又孰若六军万姓之为多耶？今六军万姓之言则是二公（按：指反和议的张阐与胡铨）之言而已。（《文集》卷七五《戊午谠论序》）

如果我们接受这一论断，则真正代表了南宋中国人的集体认同的是“恢复”，而不是“和议”。在这个意义上，孝宗的个人认同与当时整个民族的集体认同已合而为一。皇帝个人深层心理中久受压抑的冲力一旦发作，又与集体心理中的民族激情汇合了起来，这便是孝宗末年大更改运动的全部心理起源。

孝宗在位二十多年中虽屡有“恢复”的冲动，但都因太上皇与现实派士大夫的阻力而中止。中年以后，他的“意我理想”因现实世界的变迁而有所修正；在理学家如张栻、朱熹的影响之下，他已有先“图治”后“复仇”的明显转向，所以乾道七年他才有“恢复当如（张）栻所陈方是”之语。但由于“图治”的终极目的仍在“恢复”，即仍隐含着对于“和议”的否定，因此在高宗生前并此修正版的“恢复”也不可能展开。淳熙十四年十月以前，孝宗对于理学型士大夫并未露出明显的偏向，其故当于此求之。然而在“乾坤归独御”之后，整个情势发生了基本的变化；为了实现他的“意我理想”，他必须正式与理学型士大夫群结成政治联盟。这是淳熙十五年以后，理学集团与官僚集团尖锐

两极化的根本原因，详见第十、第十一两章。

通过以上重重曲折的分析，我们现在可以毫不犹豫地说：孝宗末年的大更改构想及其与理学集团的结盟，无论从个人心理或社会心理的角度观测，都是"事有必至，理有固然"的历史发展；孝宗在太上皇死后所同时推出的两套行动系列，尽管在事象上互相凿枘，在心理上则完全是统一的。我已指出，朱熹"乾坤归独御，日月要重光"两句挽词深刻地道中了孝宗晚年的心事，而杨万里"孝宗季年，丕乂八极，远侔贞观，近踵庆历"几句话适可与朱词互为表里。现在我还要重引叶适的一铭一诗（已见第十章），以加强本节的论点。他的《施公墓志铭》说：

> 淳熙末年，求治愈新；不自圣智，推贤其臣。

此四语所描写的便是孝宗服三年之丧期间与理学集团共同策划政治革新的一番奋斗。他又有挽孝宗诗云：

> 昔年叨上殿，叹息动宸襟。岂不人思奋，其如天意深！

这是他回忆淳熙十四年冬，上殿奏"恢复"札子，与孝宗讨论大更改的情景。"叹息动宸襟"绘出孝宗积压已久的激情（即心理学家所谓"passions"）正奔腾而出，这是大更改的内心原动力；"岂不人思奋"则表达了理学型士大夫群的热烈反响。千载以下，读者犹能想见当时君臣共同感激奋发的一段精神。叶适与朱熹是大更改的参与者，杨万里虽未参与，却曾目击其事。他们这些感性文字，分别读之似不甚触目，但合起来看，无论是语言或情感都不约而同；这绝不是巧合，而是因为三位作者各从自己特殊的视线抓住了"孝宗末年之政"的心理

背景的一瞬。

最后，我必须郑重说明：以上两节论孝宗的心理历程及其在心理史学上的含义，其目的只是给孝宗时代的政治文化增添一个理解的层面。这是心理的层面，可以与其他层面如思想、权力等互相映照，但却不能将其他层面化约到心理的层面。我不取任何历史决定论的预设立场，心理决定论也包括在内。

六、"责善则离"——孝宗与光宗的心理冲突

光宗在南宋史上特以精神失常著称，他比孝宗更有理由成为心理史学的研究对象。在古今史学家的笔下，他的名字和一朝事迹往往只是一笔带过，这是由于他在位时间一共不过五年(1189—1194)，而且也没有发生过任何重大事故。但是从本书下篇的观点说，这五年正是关键时期，因为孝宗晚年与光宗一朝是同始同终的。孝宗的更改与部署二重奏之所以不能顺利展开，光宗所握有的皇权是其最大的阻力。关于这一点，在上两章论理学集团与官僚集团的演变中，已充分显露出来了；它们之间最激烈的争执便发生在绍熙时期。如前所陈，这两大集团的两极分化是与皇权的分裂密切相应的，现在我们要进一步指出，皇权分裂的终极根源则在孝、光父子的冲突与破裂。为了说明这一情况，本节将追溯光宗的心理历程。

孝宗共有三子(早夭者不计)：长子愭，生于绍兴十四年(1144)，乾道元年(1165)立为皇太子，但两年后(1167)便病故了(《宋史》卷二四六本传)；次子恺，后封魏王，生于绍兴十六年(1146)(同上本传)；光宗则是第三子，生于绍兴十七年(1147)，乾道七年(1171)受皇太子册。《宋史·光宗纪》云：

> 及庄文太子（按：即愭）薨，孝宗以帝英武类己，欲立为太子，而以其非次，迟之。

《宋史》卷二四六《宗室三·魏王恺传》云：

> 庄文太子薨，恺次当立，帝意未决。既而以恭王（按：光宗）英武类己，竟立之。

两说基本相同。但其中实则有内情，稍后再说。但从乾道三年到七年之间，恺与光宗之间争取储位必甚激烈。何以知之？《魏王恺传》记恺乾道七年临行前对宰相虞允文之言曰：

> 更望相公保全。

这句话说得很可怜，但可见前此三四年间兄弟争位时他必有开罪于光宗之处。所以光宗也曾经历了一个“同产者之间的敌视”（sibling rivalry）的心理阶段，不过时间远不及孝宗之久，紧张的程度更没有那样高罢了。

光宗立为太子虽出于孝宗的决定，但他是否自始即以光宗“英武类己”而“久有此意，事亦素定”（见《光宗纪》），则尚有讨论的余地。官书每经事后讳饰，未可尽从。叶绍翁《四朝闻见录》乙集“三王得”条云：

> 三王得，不知何许人，亦无姓名。……光宗始开王社，位为第三，孝宗储副之位未知孰授。一日，三王得于道中前邀王车，卫者拽之。王问为谁，但连称“三王得，三王得”。王悟其兆，纵

使去。既即大位，命入中禁赐命，不拜而出。

按：三王同封于绍兴三十二年九月甲午(《宋史·孝宗纪一》)，此事不知发生在乾道元年庄文太子未立之前，抑或在他已卒之后，疑以后者为较近情理，因叶绍翁自言曾亲自见三王得其人，时间不应太早。这个故事至少说明光宗事先对自己能否入选是完全没有把握的；他念兹在兹的紧张心情在此也显露无遗。

更不可忽视的是高宗与宪圣在光宗立储问题上所发生的重要作用。《西湖游览志余》卷二《帝王都会》有一条说：

光宗，孝宗第三子也，改元绍熙，在位五年。初，庄文既薨，孝庙白德寿立光宗。宣琐之夕，德寿故召魏王(恺)燕宿宫中，洎次日归邸，则储册已行矣。魏邸复入见高庙，有绪言曰："翁翁留恺，却使三哥越次做太子。"帝语塞，漫戏抚之曰："儿谓官家好做，做时烦恼去。"

这一传闻显然露出破绽，孝宗既已决定册立光宗，则无论高宗是否召恺"燕宿宫中"，都已改变不了预定的结局，所以其真实性是很可疑的。但是这个不可信的故事也从侧面透露了一个可信的消息，即高宗平时一定偏袒着光宗，这才有故事中魏王恺怨望之言的出现。《四朝闻见录》乙集"光皇御制"条云：

孝宗崇宪圣母弟之恩，故称(吴)琚兄弟以位曰"哥"。至光宗体孝宗之意，故称琚兄弟曰"舅"。琚尤圣眷，后苑安榴盛开，光皇以广团扇自题圣作二句曰："细叠轻绡色倍浓，晚霞犹在绿阴中。"命琚足之。公再拜，援笔即书曰："春归百卉今无几，独立

> 清微殿阁风。”上称叹者久之。宪圣于二王（按：指恺与光宗）中，独导孝宗以光皇为储位，故公落句有独立之咏，寄意深矣。团扇犹藏其家，又有石刻，火后俱不存云。

此则举诗、扇为证，非可凭空妄造者。所谓“独立之咏”，指魏王恺已先卒于淳熙七年（1180），此时孝宗三子仅光宗一人尚独存于世也。文中明言“宪圣于二王中，独导孝宗以光皇为储位”，必有确实的根据；宪圣如此，则高宗的立场不问可知。我们由此可以推断，光宗之取得储位十分得力于他走孝宗与宪圣的内线。在本章第一节我们已看到，他之所以提早取得帝位，即由于通过宪圣向孝宗施加压力，尤足证高宗、宪圣一向是他的幕后支持者。

光宗与高宗之间的特殊关系又可以从下面这段记载中见其一斑。《宋史》卷二四三《光宗慈懿李皇后传》曰：

> 李皇后，安阳人，庆远军节度使、赠太尉道之中女。……道帅湖北，闻道士皇甫坦善相人，乃出诸女拜坦。坦见后，惊不敢受拜，曰：“此女当母天下。”坦言于高宗，遂聘为恭王（按：即光宗）妃……乾道四年（1168），生嘉王（按：即宁宗）。七年，立为皇太子妃。性妒悍，尝诉太子左右于高、孝二宫，高宗不怿，谓吴后（按：即宪圣）曰：“是妇将种，吾为皇甫坦所误。”（按：此节大体本之《四朝闻见录》乙集“皇甫真人”条，可参看。）

李后生于绍兴十五年（1145），长光宗两岁，其来归当在孝宗初年，然这件婚事竟由高宗一手包办而成。这除了说明高宗退位后仍然当家作主外，也暗示他对光宗或已宠爱有加。无论如何，这一祖孙关系对光宗早年心理似有微妙的影响。从他精神失常前后所表现的言行

看，他好像在情感上偏向于高宗与宪圣，对于孝宗反而充满了敌意。让我试举三条资料说明此点。陈傅良在绍熙五年四月十八日《直前札子》中说：

> 且陛下独不记寿皇之疏魏邸乎？自古废立出于爱憎，寿皇此时果何心耶？而陛下忍忘之也。（《止斋集》卷二五）

同时权户部侍郎袁说友（隆兴元年[1163]进士）《又奏乞过宫状》（《东塘集》卷一三）也说：

> 陛下之在王邸也，魏王，兄也，犹无恙也，寿皇圣帝断以独见，不惑群议，骤越魏王而正陛下于储宫，非寿皇爱陛下而然欤！

合此两条观之，必是光宗有不得父爱的怨望语，故傅良与说友都特别针对此点进言。而且他的怨愤又必上溯至早年，因此他们才提醒他二十多年前孝宗越过魏王立他为太子的往事。但在他的心中，他的储位毋宁是高宗与宪圣所赐，而非得之于孝宗。《四朝见闻录》乙集"皇甫真人"条记：

> 先是，上之未疾也，尝独幸聚景，两制俱扈从，惟吴琚待制以疾在告。上将进酒于荼蘼花下，言者飞章交至，谓太上（孝宗）每出幸外苑，必恭请光尧（高宗）。上方怒言者，遂以重华亦有不曾恭请光尧之时以语从臣。适太上命黄门持玉卮暨宜劝（按："宜劝"疑是酒名）以赐，会上怒未息，以手颠误触卮于地。黄门归奏，遂隐言者之事，但云："官家才见太上传宣，即大怒碎卮矣。"

此事发生在他精神失常之前，所以更值得重视。他在盛怒之下竟当众揭发从前孝宗游幸也有不请高宗的时候；这不但是彰父之过，而且明白流露出他的同情是在高宗的一边。这一事件当发生在绍熙二年或更早，他与孝宗的关系已恶化到了难以收拾的地步。他的积怨极深，故怒不可遏如此，精神崩溃已见症状。

现在让我们先从心理方面推测他和孝宗之间冲突的根源，然后再引申至其他相关的问题。在上一节中，我们曾指出，孝宗与高宗之间存在着两种"认同"的根本冲突：高宗通过"认同"而建立的是"现实型自我"，而孝宗则是"理想型自我"。那么，光、孝父子之间的冲突是不是也属于同一类呢？光宗的认同又是什么呢？首先必须指出，传世的史料远为不足，使我们无法负责地回答以上的问题。光宗既没有留下任何认同危机的线索，现存记载中也没有露出有关他的"意我理想"的痕迹。就所能掌握到的证据而言，我们只能断言他的"意我"表现出十分强烈的伸张要求，而孝宗的"理想型自我"恰好构成了它的最大障碍。同时他的心理防御机能基本失灵，以致"意我"无论是应付在上的"超我"、在下的生命冲力或外在世界的"舆论"，都显得非常拙劣。这是他最终精神失常的根本原因。总之，以精神的深度与资源而论，他似不及其父亲远甚。

在第一节中，我们已看到：光宗在东宫时曾一再露骨地要求早日受禅。孝宗比高宗小二十岁，绍兴三十二年受禅时年三十六。这一先例对于光宗必有重大的暗示作用，因为他和孝宗之间的年龄差距也恰好是二十年。我们不难想象，他在淳熙九年（1182，光宗三十六岁）前一两年必已如热锅上蚂蚁一样，日夜期待着这个大日子的到来。此期限一过，孝宗仍安居帝位，内禅遥遥无期，他的失望与怨愤便可想而知。所以淳熙十五年他抱怨说："臣发已白，尚以为童，则罪过翁翁（高宗）。"（见第一节）高宗死后他取得了"太子参决"的身份，

似乎已向“受禅”迈进了一大步。但这一经验反而加深了他的“认同”的挫折感。周必大《思陵录(上)》(《文忠集》卷一七二)淳熙十五年正月乙巳条记第一次“参决”的情形说：

> 延和奏事，太子初侍立。驾坐，太子先起居两拜。(中略)上顾太子曰：“此事如何?”太子以为甚当。……予奏“……守臣不可不择，兹乃为治之本”。上顾太子曰：“苟非其人，不可轻放过。”上见敷陈要务颇惬意，谓太子曰：“今后不必间日参决，自可每日侍立，只此便是参决。”

这便是所谓“参决”的实况。“每日侍立便是参决”，对于一位头发已白的四十二岁太子而言，毕竟是难堪的。所以十五天后(正月庚申)《思陵录》便出现了“延和奏事，东宫请假”的记载。《思陵录》纪事止于淳熙十六年二月初二受禅，我曾细加检查，未见太子有一言“参决”。事实上，在“参决”期间孝宗正在紧锣密鼓地进行他的二重奏，而且他心中仍存着“孩儿尚小”的观念，对太子并没有给予足够的重视。元祐时期宣仁太后垂帘，哲宗御座在对面，只见到奏事大臣的“臀背”。这位十几岁的小皇帝从此怀愤在心，因而亲政后尽翻元祐政局。(见上篇第五章)光宗的“参决”正与此大同小异，理学集团在绍熙时期的遭遇是和他的心理反应分不开的。《贵耳集》卷中云：

> 孝庙将授受于光庙，择正月使人(按：金国来使)离阙选日，讲行大典。孝庙与周益公(按：必大)云：“二月一日日蚀，避正殿，未满旬日，有此典故。恐非新君所宜，朕自当之，俟日蚀后别择日。”外廷俱不知之。太子春坊姜特立来谒益公，云：“宫中已知人使离阙廷，便讲授受之典，寂然不闻。”益公正色答云：“朝廷

大事，外廷岂可预闻，恐非春坊所当言。”自此谮言先入，益公相光庙，不数月而免。

此条的史证价值是多方面的，不但姜特立与光宗的关系及其政治作用在此得到了证实，而且周必大何以不能见容于光宗也获得了更准确的解释。姜特立是光宗与官僚集团之间的桥梁，他已“谮言先入”，官僚集团当然也不会放过这一反攻的良机。故此则纪事对前面三章相关的讨论大有照明的妙用。但是就本节主旨而言，它的特殊重要性则在于将光宗的急迫心理和盘托出。他在受禅正式宣布以后，仅仅因为“讲授受之典”的举动迟了几天，便迫不及待地派姜特立去催促周必大，这样急于登上皇帝宝座，实在超出了想象之外。由于此一曲折，受禅典礼终于在二月初二提前举行，并未依照孝宗原来的指示，“俟日蚀（即初一）后别择日”。

但是这里立刻引出一个重大的疑问：光宗曾受过几十年的经典教育，即使并没有吸收多少儒家的价值意识，至少也应该学到了一点予取的礼节。他何以在受禅问题上表现得如此浅薄无含蓄呢？这个谜底只有在考察了他的皇后李氏之后才能解开。前引《宋史·李皇后传》，高宗已早有“是妇将种，吾为皇甫坦所误”之语。其实“将种”两字还是官书的溢美之词。周密《齐东野语》卷一一“慈懿李后”条才对她的家世背景作了率直的交代。原文说：

慈懿李皇后，安阳人；父道，本戚方诸将，故群盗也。后天资悍妒，既正椒房，稍自恣。始，成肃谢后事高宗及宪懿圣甚谨，至后颇偃蹇。或乘肩舆至内殿，成肃以为言，后恚曰：“我是官家结发夫妻。”盖谓成肃自嫔御册立也。语闻，成肃及寿皇皆大怒，有意废之。……宫省事秘，莫得详也。其后益无忌惮。贵妃黄氏

> 有宠，后妒，每欲杀之。绍熙二年，光宗初郊，宿青城斋宫，后乘便，遂置之死地。或以闻，上骇且忿怒，于是遂得心疾。及上不豫，两宫有间言，天下寒心，皆归过于后。

李后出身于"群盗"之家才是比较真实的记录。南宋初所谓"群盗"即是民间的武力集团，经收编后成为朝廷军队的一个重要组成部分。文中提到的戚方即是当时起自社会下层的武装领袖之一。在绍兴三十一年(1161)完颜亮南侵前夕，《宋史》载："遣步军司都统戚方提总江上诸军策应军马，听刘锜节制。"(《高宗纪九》绍兴三十一年六月庚申条)他的重要性于此可见。高宗在退位不久即与戚方部属李道联姻，自有笼络民间武力的用意。但由此可知李后绝未受过儒家礼法的熏染，因此也不能恪遵尊卑长幼的秩序。《西湖游览志余》(卷二《帝王都会》)也保存了下面一则轶闻：

> 顷之，内宴，后请立嘉王(按：即宁宗)为太子，孝宗不许，后曰："妾六礼所聘，嘉王，妾亲生也，何为不可?"孝宗大怒。后退，持嘉王泣诉于帝，谓寿皇有废立之意，帝惑之，遂不朝太上。

以上两则引李后对太后与太上皇当面顶撞之语充分表现出她来自一个与儒家相反的文化背景；在她的价值取向中，心理分析所郑重讨论的人的侵略本性(aggression)不但不受压制，反而受到鼓励。[33]李后无疑是一个侵略性极强的女性，完全合乎中国传统所谓"牝鸡司晨"。他比光宗尚长两岁，几乎从开始便制服了光宗，这一主从关系一直维持到最后。所以光宗晚年病中有一次向她发作道："尔尚欺我至是耶!"(《西湖游览志余》卷二)由此看来，光宗追求帝位的急迫表现不能排除李后在背后所发挥的督促作用。但这并不是说，光宗一

味被动，所为尽迫于阃威。事实上，如前所言，光宗的“意我”甚强，而“意我理想”则极弱。李后的价值取向正投其所好，为他的“意我”的自由伸张增加了冲力。总之，在长期的共同生活中，李后的价值意识对光宗必然发生了日积月累的浸润作用，这应该是一个比较合理的推测。

现在我们要进一步讨论光宗的病及其起源。《宋史·光宗纪》绍熙二年十一月载：

> 辛未，有事于太庙。皇后李氏杀黄贵妃，以暴卒闻。壬申，合祭天地于圜丘，以太祖、太宗配，大风雨，不成礼而罢。帝既闻贵妃薨，又值此变，震惧感疾，罢称贺，肆赦不御楼。寿皇圣帝及寿成皇后来视疾，帝自是不视朝。

本纪史源来自官书，故这一纪事代表官方观点，即以光宗之病起因于李后杀黄贵妃，与上引《齐东野语》之说基本一致。但是这一论断是很可疑的。光宗的“心疾”在宋代的通俗名称是“失心疯”，相当于今天所谓精神失序或错乱（“neurosis”，正式译名为“精神官能症”）。就史料所见，他的最显著的病状是多疑与妄想（paranoia），如疑心孝宗要杀他或夺回帝位之类。（黄裳绍熙三年《论尽孝寿皇疏》便列有四“疑”，可参看。见《宋代蜀文辑存》卷七一。）但是绍熙二年（1191）时，他与李后共同生活已近三十年，如果后者是唯一的病源，何以会等到这么久才发作呢？而且他即位的最初两三年中，健康的状态一直很好。刘光祖《赵公（汝愚）墓志铭》云：

> 绍熙二年秋九月乃召为吏部尚书。公至，会圣躬服药，凡三月不得对。先是光宗素无疾，旦旦视朝，天容穆如也。（见《宋代

蜀文辑存》卷七一)

光祖在绍熙元年除殿中侍御史,已见第十章,他的证词是绝对可信的,可知他的“心疾”必另有起因,而且必近在即位之后。

在遍检有关资料之后,我现在可以很负责地指出,光宗的精神失序主要是孝宗的压力逼出来的。其具体的经过可以概括于下:在孝宗的最初设计中,他早已预定由光宗来执行他的更改构想,这一点前面已说过了。他假定自己与高宗之间的关系可以成为光宗受禅后遵循的模式,即“凡今者发政施仁之目,皆得之问安侍膳之余”。因此“一月四朝”对于他是无比重要的。过去高宗即曾利用这一定期集会控御孝宗,使他不致逸出既定之局过远。现在孝宗当然也萧规曹随,在光宗定期前来“问安侍膳之余”,发踪指示,以期逐步演出他的更改与部署的二重奏。我们不难想象,在这些定期对话中,孝宗必不免因涉及用人与施政之事,对光宗时有责言。新皇帝罢周必大相位与宠信姜特立都不是太上皇所能同意的,因此才有“周有甚党”和称许留正“真宰相也”之类的话流传外间。这些话大概都起于孝宗在“一月四朝”中对光宗的当面斥责。但以光宗“意我”之膨胀,再加上李后在背后的教唆,时间一久,他对太上皇的训斥必然越来越无法忍受;于是朝重华宫便成为他不恤任何代价也必须逃避的精神痛苦。他在病发前独幸外苑,不肯请孝宗同游,而且一听到太上皇便暴怒不能自已,这已清楚露出他的病源何在。他的性格与成长环境都与孝宗不同,“坚忍”两个字在他身上是找不到的;而“一月四朝”则是定制,避无可避,精神失序是他唯一的解脱之道。这才是他“心疾”发作的真正原因。

以上的概括是从对有关资料作整体观察得来的。现在让我略陈其具体根据之所在。南宋笔记《朝野记遗》(撰人不详)对于光宗心疾

初发的情况有以下的描述：

> 重华问上疾，自临大内抚视，上噤不知人，但张口呓言。寿皇忧且怒，呼李后而数之云："宗庙社稷之重，汝不谨视上，使之至此。万一不复，当族汝家。"既又召留正责之曰："汝为相，不强谏，何也?"正曰："臣非不谏，奈不听何?"帝曰："尔自后须苦言之，若有不入，待朕留渠细语之。"光宗既愈，后泣曰："尝劝哥哥少饮酒，不听，近者不豫，寿皇几欲族妾家。妾家何负何辜?"既而闻留正得圣谕，谓若更过宫，决被留不可还矣。故终畏乃父，玉辇无近于龙楼云。（引自丁传靖《宋人轶事汇编》卷三"李后"条）

此则所记与当时情况甚合，其中写光宗"噤不知人，但张口呓言"，明是精神分裂的症状，尤为可贵。孝宗责李后"使之至此"，即上引官方记载之所本。他似乎完全没有意识到儿子的病与他自己有关，竟准备如留正苦谏不入，再亲自出马"留渠细语"。事实上他的"细语"正是病源，也就是光宗最害怕的事，难怪光宗病情稍愈之后，千方百计不肯去朝重华宫了。

前面提到的绍熙三年黄裳《论尽孝寿皇疏》，指出光宗对父皇有四"疑"，前三"疑"涉及杀害与废立，黄裳都一一为之辩解与澄清，唯独于第四项"责善之疑"，黄裳未加否认，不过说他误会了孝宗"责善之心"而已。所谓"责善"出于《孟子·离娄上》：

> 古者易子而教之，父子之间不责善。责善则离，离则不祥莫大焉。

这是儒家对于父子关系的一个深刻的心理观察。孝宗于此似少领悟，这是悲剧的根源。光宗即位后两三年，在"一月四朝"中所听到的训诲大致都可划归"责善"的范畴之内。关于"责善"问题，陈傅良在绍熙五年四月二十六日《直前札子》中有更明白的剖析：

> 陛下不过宫，岂非误有所疑乎？臣不识陛下何所疑重华耶？道路之言，不以为责善，则以为犹吝权。以臣计之，二者皆误也。且寿皇责善为天下计，为社稷计耳。假使陛下政事修明，人心爱戴，则寿皇之愿得矣，尚复何辞？陛下不是之察，岂非误乎？若曰吝权，则进退百官，必与闻其人；罢行庶政，必与闻其事，而五六年来天下不见其有此也。（《止斋集》卷二五）

此札的重要性首在揭出了一个淹没已久的历史事实，即当时外廷甚至社会上的一般看法是将孝光父子交恶归于二因："责善"与"吝权"。无论是"责善"还是"吝权"，主动权当然都操之于孝宗之手。可见光宗的"心疾"与孝宗的压力有关，当时的人也未尝无所察觉，不过不敢明白揭出而已。其次，傅良与黄裳一样，也承认"责善"确有其事，但他更进一步指出"责善"是"为天下计，为社稷计"，这便和孝宗晚年的更改构想联系起来了。傅良是参与其事的一人，所以自然而然地从动机方面为孝宗作辩解。但孝、光父子之间"责善"的实况究竟如何？黄、陈二疏尚多含蓄，只有前引袁说友《又奏乞过宫状》所言最为露骨。其文曰：

> 设或寿皇圣帝义方加笃，威颜过严，陛下执礼恐违，小心多畏，尤宜勉竭以尽欢愉。岂可因循以图避免，非惟贻谋于后世，亦将少掩于外观。（中略）且夫怨忿曰仇，角胜曰敌。（中略）寿

> 皇何负于陛下，而言笑不接，定省久违，几于怨怼角胜之为乎！

出于向皇帝进言的礼貌，说友不得不托为假设之词，其实这一段话完全如实地反映了父子关系恶化的真相，句句都是白描。可知孝宗平时“责善”必是疾言厉色，而光宗则已忍无可忍，视太上皇如“仇敌”了。

最后，傅良札中“吝权”之说，更值得重视，因为这一点又恰好与孝宗的政治布置密切相应。所谓“吝权”是指孝宗虽退位，仍紧握着皇权，不肯放手。傅良为孝宗辩护，说五六年来“天下未见”他有“进退百官，必与闻其人”云云。这个说法恐怕对光宗没有多大的说服力，因为“天下未见”并不等于未有其事。在第十章中，我们已看到：赵汝愚从奉召入都到擢为执政大臣都是孝宗一手安排的，而且见诸记载，彰彰甚明。（见“孝宗晚年部署之一”节中）不但如此，据朱熹《答刘晦伯》书，早在淳熙十六年五六月间，官僚集团对周必大等发动攻势，孝宗（“重华”）便立即“照知诸奸朋结之状”，并出言“镇压”。（见第九章“周必大与理学家”节所引）这岂不都是他“与闻其人”、“与闻其事”的明证吗？最宝贵的还是朱熹所提供的下面这条材料：

> 又言：“刘道修（按：“道”是“德”之误）向时章疏中说‘道学’字，用错了。”先生因论：“德修向时之事，不合将许多条法与寿皇看，暴露了，被小人知之，却做了脚手。某以为，大率若小人势弱时节，只用那虚声，便可恐得他去；若小人势盛时节，便不可如此暴露，被他先做脚手。虽然，德修亦自好，当时朝廷大故震动。”（《语类》卷一一六《训门人四》）

这里所讨论的是刘光祖那篇轰动一时的《论道学非程氏之私言》疏，

上于绍熙元年二月。其时光宗即位已一年,太上皇仍与殿中侍御史秘密交通如此,则光祖此疏或出孝宗授意,也未可知。这更是孝宗在幕后操纵政局的铁证。事实上,孝宗禅位后对于毕生认同的"意我理想"持之益坚,政治部署绝不可能中途而废;"一月四朝"则是他在幕后发踪指示的主要管道。光宗所承受的"责善"压力集中于此,这便难怪他要视之为畏途了。

我们怎样才能证实这一论点呢?绍熙四年陈亮廷对一案恰好提供了一个具体而又生动的事例,值得作深入的分析。《四朝见闻录》乙集"光皇策士"第二则云:

> 龙川陈亮奏书阜陵(按:孝宗),几至大用,阨于卿相,流泊有年。光皇赐对,问以礼乐刑政之要,亮举君道、师道以为对。时诸贤以光皇久阙问安,更进迭谏。亮独于末篇有"岂在一月四朝为礼"之说,光皇以为善处父子之间,故亲擢为第一。

按:陈亮廷试第一,在绍熙四年五月(见《宋史·光宗纪》);这时光宗病情转好,所以能亲自主持殿试。文中所言"诸贤"都是理学集团成员,如上引黄裳、陈傅良等即其著例,他们一致认为"一月四朝"之礼决不可废。现在陈亮竟独持异议,恰好道中了光宗的心事,因而获得"亲擢第一"之荣。(按《宋史》四三六《儒林六·陈亮传》云:"[光宗]得亮策乃大喜,以为善处父子之间。奏名第三,御笔擢第一。")今考亮《廷对》原文云:

> 臣窃叹陛下之于寿皇,莅政二十有八年之间,宁有一政一事之不在圣怀?而问安视寝之余,所以察词而观色,因此而得彼者,其端甚众,亦既得其机要而见诸施行矣。岂徒一月四朝而以

为京邑之美观也哉![34]

光宗之所以“大喜”并说他“善处父子之间”,其实是因为陈亮独能为他着想,而有恕辞,不像其他理学之士完全站在孝宗一边,责备他有亏“孝道”。亮在《廷对》末节又说:

陛下之圣孝,虽曾、闵不过,而定省之小夺于事,则人得以疑之矣;陛下之即日如故,而疑者不愧其望陛下之以厚自处为无已也。[35]

这句话也表达了希望光宗“即日(定省)如故”的意思,但语气既轻微又委婉。至于说光宗“虽曾(参)、闵(子骞)不过”,那自然是言不由衷的夸张。总之,陈亮的《廷对》于光宗恰好发生了对症下药的妙用,至少暂时解开了他的心结。自即位以来“一月四朝”,早已成为光宗定期接受太上皇“责善”的苦难时刻,这是他精神崩溃的根源所在;这一情况在陈亮一案中获得了最有力的佐证。

本节的主旨并不是仅仅为了探求光宗“心疾”的起源,更重要的是通过他的心理状态来理解孝宗的二重奏何以遭受挫折。由于理学集团是二重奏的主要演出者,最后我们也必须对光宗与理学士大夫之间的心理关系略加检视,为本节作一结束。让我们继续讨论陈亮的《廷对》,因为这件事不但还有下文,不容中止,而且正与此处的论旨密切相应。上引《四朝闻见录》同条又说:

危公稹尝以龙川上书气振、对策气索,盖是要做状元也。

危稹是淳熙十四年(1187)进士(《宋史》卷四一五本传),曾问学于陆

九渊(《宋元学案》卷七七《槐堂诸儒学案、知州危骊堂先生稹》),因此他的评论大致代表了当时理学士大夫群对于陈亮廷对的一般反响。但是这句评论究竟是什么意思呢?全祖望在《陈同甫论》中提出了明确的解说。其言曰:

嗟夫!同甫当上书时,敝屣一官,且有逾垣以拒曾觌之勇。(按:事在淳熙五年,见《宋史》本传)而其暮年对策,遂阿光宗嫌忌重华之旨,谓不徒以一月四朝为京邑之美观,何其谬也。盖当其累困之余,急求一售,遂不惜诡遇而得之。[36]

则"对策气索"一语专指"一月四朝"之事而言。全氏说陈亮"阿光宗嫌忌重华之旨",这"嫌忌"两字也下得相当精确,可见他已发现了光宗在内心深处对孝宗充满着敌意。陈亮关于"一月四朝"只是虚文("美观")的说法,虽得光宗的赏音,却深为在朝理学士大夫所不满,因为他们都是儒家孝道文化的捍卫者,视光宗不朝重华宫为绝对不能容忍的过失。《宋会要辑稿》中保存了一条关于陈亮廷对的官方文书,兹先引录原文,再作辨析。《会要·职官》七三之二一云:

(庆元元年[1195])十一月一日武学博士蒋来叟放罢。以殿中侍御史黄黻奏:来叟叨掌殿庐,点检试卷,拟陈亮试卷在首选。亮引需卦,轻侮君父。

《宋史》黄黻本传(卷三九三)太简略,唯末云:"以刘德秀论劾,奉祠而归。"但他名在《庆元党禁》,且与朱熹等并列于"待制已上十三人"之内,则他在理学集团所占据的中心地位,可以推知。蒋来叟的背景尚待考,但不妨假定他属于官僚集团,理由见下文。这是一件很费解的

参劾案。不仅陈亮已于上一年(绍熙五年[1194])去世,光宗也已禅位一年多了,黄黻何以此时忽然翻出两年多前的前朝旧案,将当年负责殿试的蒋来叟逐出政府呢?我现在只能作一简略的推测。庆元元年十一月时,以赵汝愚为首的理学集团已全军尽没,重要成员都已一一遭论放罢(见《宋会要辑稿·职官》七三之一九至二〇),黄黻几乎是唯一幸存的人了。但他既据有殿中侍御史这一有力的职位,仍然负隅顽抗,对官僚集团进行反击;他参去蒋来叟当是针锋相对地与政敌作困兽之斗。庆元二年六月三日他又以"奔走权门"的罪状劾去大理寺正陈景俊(《会要·职官》七三之二一)。此时的"权门"只能是韩侂胄或其主要依附者。以此推之,蒋来叟亦必是官僚集团中人。关于黄黻的最后奋斗,第十一章"总结"节中已叙及,其余事迹将于下节论"皇极"时补充,此不具。

由庆元元年回溯至绍熙四年,我们可以断定陈亮的廷对在当时必已成为理学集团与官僚集团之间一个争论的热点;此争点绝非"亮引需卦,轻侮君父",如黄奏所云,而仍在"一月四朝"。何以知之?这必须从重建当时的史实开始。按陈亮《廷对》之末云:

> "云上于天,需,君子以饮食宴乐。"而九五之需于饮食者,待时以有为,当于此乎需也,岂以陛下之圣明而有乐乎此哉,然而人心不能无疑也。[37]

这不过是劝诫光宗不宜过度耽于"饮食宴乐",而且李后也曾有"尝劝哥哥少饮酒"之语(已见前)。可见这是光宗的老毛病,人所尽知,实在谈不上"轻侮君父"。但黄黻也有不得已的苦衷。陈亮"一月四朝"之论是光宗亲口表扬过的,他无论如何也不能指出此点为蒋来叟检卷失误的罪状,所以只好避重就轻,借"需卦"为攻击的口实。事实

上，光宗所阅殿试卷仅限于前五名（见后），都已事先由负责殿试的蒋来叟安排妥当，这是黄黻在事隔两年多之后仍不肯放过他的主要原因。为了说明这一点，我们必须对绍熙四年的贡举与殿试作进一步的了解。《宋会要辑稿·选举一》之二三至二四载：

（绍熙）四年正月二十四日以吏部尚书兼侍读赵汝愚贡举，给事中黄裳、左司谏胡琢同知贡举。得合格奏名进士徐邦宪以下三百九十六人。三月八日……赵汝愚……黄裳……胡琢知贡举毕，同班奏事。上宣谕曰："闻今年得人甚好。"汝愚等奏曰："今年所取省试前名，偶多得四方知名之士。臣等在贡院，多用策论参考，是以多得老成。"

可知此年主持贡举的是赵汝愚，黄裳与胡琢是副主考；赵、黄两人都是理学集团的主要人员，胡琢是谁则尚待考。此外确知为此届考官的还有彭龟年（见《止堂集》卷二《论车驾过宫愆期、视朝爽节、章奏壅滞疏》），又是一位理学之士。他们负责的"省试"（因放榜于尚书省，故名）在三月八日已告结束。接下来的便是"殿试"，光宗时规定在四月上旬举行。（见《宋史》卷一五六《选举志二》）陈亮虽是此科"知名之士"中的翘楚，省试名次也当在前，然而并非榜首，因为第一名明明是徐邦宪。他在此科抡元则是殿试阶段的事。《宋会要辑稿·选举二》之二九云：

四年五月四日诏新及第进士第一人陈亮补承事郎、签书诸州节度判官厅公事；第二人朱质、第三人黄中并文林郎、两使职官；第四人滕强恕、第五人杨琛并从事郎，如等职官；第六人以下至第四甲并迪功郎、诸州司户簿尉。

这当是蒋来叟所拟试卷的前五名，陈亮卷原在第三，经光宗特擢为第一。

事实经过既明，我们才能回到陈亮廷对何以成为两大政治集团之间的争点问题。首先我要指出，理学集团一贯坚决主张光宗必须履行“一月四朝”的孝道。从《宋史·光宗纪》看，自绍熙三年十一月开始，当面或上疏乞请光宗朝重华宫的，几乎清一色地都是此一集团的主要成员，包括赵汝愚、罗点、尤袤、黄裳、陈傅良、沈有开、彭龟年、孙逢吉等人。对比之下，官僚集团中人出头请求光宗朝重华宫的，在《光宗纪》只有以下两条：

> （绍熙五年五月）戊寅，以寿皇圣帝疾，赦。权刑部尚书京镗入对，请朝重华宫。
>
> 六月……戊戌夜，寿皇圣帝崩……先是，丞相留正、知枢密院事赵汝愚、参知政事陈骙、同知枢密院事余端礼闻寿皇圣帝大渐，见帝于后殿，力请帝朝重华宫，皇子嘉王亦泣以请，不听。

以上两例中，京镗出于自动，陈骙则是追随所有执政大臣的集体行动，但都在孝宗疾笃以后。除京、陈二人之外，官僚集团成员中未见有第三人请朝重华宫的记载。我们于此似可立一假说，即关于“一月四朝”的问题，官僚集团所采取的立场和理学集团恰好相反。前章已指出，他们在政治上是和光宗的正式皇权结成联盟的（见第十一章）。我们不难推想，关于光宗病后是否必须依旧朝重华宫的争论，他们私下的同情大致都投向光宗的一边。但由于“一月四朝”是高宗禅位以后南宋的祖制，孝道更是儒家文化的中心价值，他们无论如何也不敢公开表示异议；他们只能消极地不说话，以尽可能避免对光宗施加任

何道德的压力。现在殿试卷中忽然出现了“岂在一月四朝为礼”之说，而且出于“知名之士”如陈亮之口，他们当然为之大喜过望。显而易见，此说为他们与理学集团的对抗提供了最有力的思想武器。蒋来叟拟此卷在前五名之内，使光宗得以亲阅其文，必出于一种刻意的安排，这是可以断言的。当时主持贡举的赵汝愚、黄裳和考官彭龟年都是极力推动光宗过宫的人，陈亮（廷对）则在客观上发生了完全相反的作用，使光宗可以不行“一月四朝”之礼而依然心安理得。这是官僚集团通过贡举制度在政治上压倒理学集团的一大杰作，较之淳熙十一年蒋继周同知贡举时逐去以“道学”出题的试官，意义更为重大。（见第九章“陆九渊被逐”节中）绍熙四年是两大政治阵营之间冲突白热化的阶段，也是皇权分裂最严重的时期，因此双方在进士考试这件大事上的争持也远比淳熙十一年为激烈。《宋史》卷三九二《赵汝愚传》云：

> （绍熙）四年，汝愚知贡举，与监察御史汪义端有违言。（按：刘光祖《赵公墓志铭》云：“汪义端与公贡院议不合，奏疏诋公。”）

这一届的贡举从一开始便成为两大集团之间冲突的焦点，此为确证。赵、汪“不合”的原委何在，已不可考，但蒋来叟获得殿试的主持权大概可以断定是官僚集团极力争取的成果。贡举一事关系双方未来势力的消长，在所必争，上起淳熙，下迄庆元，其例至多，这一次也不例外。

上面提到，绍熙四年也是皇权分裂最严重的时期，让我对这句话稍作说明，以反射出光宗与理学集团的关系。光宗自绍熙二年末“心疾”发作以后，“一月四朝”之礼基本上已中止了，孝宗既失去“责善”的唯一管道，他的政治部署自然也陷于停顿。四年春光宗病情好转，

但在李后及内侍(宦官)的影响之下,他对孝宗之“疑”却也发展到了最高峰。这时他不但不再接受“责善”,而且在用人方面竟开始与太上皇正面抗争了。《宋史·光宗纪》绍熙四年条云:

> 三月……辛巳,以葛邲为右丞相,胡晋臣知枢密院事,陈骙参知政事,赵汝愚同知枢密院事。甲申,监察御史汪义端奏:汝愚执政,非祖宗故事,请罢之。疏三上,不报。辛卯,义端罢。

此段文字初看不过是寻常除命的记录,没有特别可以注意之处,但稍加考察,便知其中大有文章。

宰相所掌领的行政系统(中书)与枢密院在宋代并称“二府”,是两个最高的执政机构。为什么光宗大病初愈之后,两府竟在一日之内发生如此重大的人事更动呢?而更动的结果为什么又恰恰是官僚集团与理学集团各居其半呢?上引文献中汪义端出面反对赵汝愚除命的事件提供了一条线索,让我们从这一点入手讨论。李心传《建炎以来朝野杂记》乙集卷三“宰执恭谢德寿重华宫圣语”条云:

> 绍熙四年春,枢府有闻寿皇欲用赵忠定(汝愚)。既出命矣,而察官(按:即汪义端)有言高宗圣训,不用宗室为宰相者。上谋之寿皇,遂命宰执召当笔之士,申谕圣意……

此事原委已详考于第十章“孝宗晚年部署之一”节中,此处不必重复。我们现在要追问的是:孝宗为什么忽然决定将赵汝愚送上枢密院的执政位置呢?孝宗之所以能作此部署首先必须枢密院出缺,否则他虽握有幕后皇权,也不能将现任同知硬赶下去。所以我们紧接着要弄清楚这次人事大更动的背景。《宋史》卷二一三《宰辅表四》绍熙四

年三月辛巳条有下列的记载：

> 葛邲自光禄大夫、知枢密院事迁特进，除右丞相。
> 陈骙自同知枢密院事除参知政事。
> 胡晋臣自参知政事除知枢密院事。
> 赵汝愚自吏部尚书除同知枢密院事。

据此则知葛邲、陈骙两人是由枢密院分别迁调为右相与参知政事的，原任参知政事的胡晋臣则与陈骙对调而除为知枢密院事。只有赵汝愚一人是第一次进入执政大臣的行列。究竟是孝宗为了安排汝愚人枢密才引起这一番人事更动呢？还是葛、陈两人先有调职之议才产生了同知枢密院事的空缺呢？史料脱落，今已不能确言。但从当时情势作推测，似以后说较为近实。《宋史》卷三九一《胡晋臣传》略云：

> 胡晋臣字子远，蜀州人。登绍兴二十七年(1157)进士第，为成都通判。制置使范成大以公辅荐诸朝，孝宗召赴行在。(中略)累迁侍御史。朱熹除兵部郎官……侍郎林栗……奏熹不即受印为傲慢。晋臣上疏留熹而排栗，物论归重。光宗嗣位……拜端明殿学士、签书枢密院事(按：在绍熙元年七月)……既而朝重华宫，孝宗谓曰："嗣君擢任二三大臣，深惬朕意，闻外庭亦无异词。"晋臣拜谢。除参知政事兼同知枢密院事(按：在同年十二月)。上自南郊后久不御朝，晋臣与丞相留正同心辅政，中外帖然。其所陈奏，以温凊定省为先，次及亲君子、远小人、抑侥幸、消朋党，启沃剀切，弥缝缜密，人无知者。未几，薨于位……(按：在绍熙四年六月戊申[1193])

《胡晋臣传》对此处的讨论甚为重要,其中有三点最值得注意:(一)他虽然不是理学家,但在政治上则是理学集团的重要成员,从淳熙十五年"留(朱)熹而排(林)栗"到晚年敦促光宗行"一月四朝"之礼(即传文"以温清定省为先"),都足为证。所以他和赵汝愚在这次任命中代表了理学集团的势力。(二)绍熙元年他初入枢府,孝宗对他说"嗣君擢任二三大臣,深惬朕意"和"晋臣拜谢"云云,可证擢拔晋臣实出孝宗之意。不过这时光宗即位才一年多,"一月四朝"的运作正常,孝宗的意旨即在此定期"责善"中实现,外面不露痕迹,所以他故意归功于"嗣君"。这和绍熙四年的情况截然不同。(三)在光宗病不御朝期间,晋臣以参知政事("副宰相")的身份与留正共同负责朝政。(按:晋臣同知枢密院事原是兼职,已于绍熙三年六月辛丑让与陈骙,见《宰辅表四》。)这正是光宗病后所要改变的现状。留正和胡晋臣的相权是孝宗部署的,他们事实上也代表了太上皇的立场。上引《朝野记遗》,孝宗在光宗病发后,"召留正责之",和胡晋臣反复私谏光宗"温清定省",都说明他们在认真地执行太上皇的意旨。但光宗在"心疾"之余,他的"意我"已非复"超我"所能制服,因此执意要行使他的正式皇权。这是他决心"特进"葛邲为右相、擢陈骙为参知政事的根本原因。葛、陈两人不但是官僚集团的领袖,而且也是他最信任的旧人(见第十一章"光宗朝的官僚集团"节中);他用此两人分去留正的相权,其意在直接控制用人与行政,至为明显。而且,自淳熙中叶以来,右相之除往往是取代左相的先声,周必大之于王淮、留正之于必大,都是先例。则光宗此举或更寓深意,只因受孝宗幕后皇权的牵制,未能如愿而已。但在孝宗一方面,他也决不肯放弃继续部署的计划,因此坚持赵汝愚必须进入执政的行列。在"一月四朝"已中断的情形下,双方从僵持到妥协必曾煞费周章,可惜今天已不能知其详了。总之,绍熙四年三月两府大改组直接起源于皇权的分裂,这是从上面的

分析中可以断定的。

光宗病后作风顿变，非常固执己见，更可从他在绍熙四年五月丙戌召还姜特立一事，见其梗概。此事上章“姜特立——官僚集团与皇权”节中已详论，此不复及。这里只就此事观察光宗的心理状态及其与皇权分裂的关系。《宋史》卷三九一《留正传》云：

> 姜特立除浙东副总管，寻召赴行在，正引唐宪宗召吐突承璀事，乞罢相。上批：“成命已行，朕无反汗，卿宜自处。”正待罪六和塔，奏言：“陛下近年，不知何人献把定之说，遂至每事坚执，断不可回。（下略）”

留正奏语最可证光宗“心疾”前后，判若两人。淳熙十六年（或绍熙元年）留正论姜特立“招权纳贿”，光宗几乎从善如流，对后者立即作了“夺职予外祠”的处置，孝宗并因此称赞留正为“真宰相”。但绍熙四年光宗的态度却变得异常固执，决不肯收回“成命”。我们应该怎样理解这一性格上的突变呢？留正显然疑心这是有人教唆使然，故云：“不知何人献把定之说。”留正是当事人，其所疑自有坚强的根据，稍后再论。但光宗病前和病后确有心理方面的深刻变化，这是我们必须首先指出的。通过本节的讨论，我们现在可以断定：光宗最初放逐姜特立实是被迫。那时他受禅不久，岂能不接受“一月四朝”的“责善”？孝宗是留正的幕后支持者，必曾严词责光宗斥去特立，“真宰相也”的赞语流传于外廷即其显迹。前面已指出，“一月四朝”的压力是光宗精神错乱的病源所在。在病发之前，他的反抗意识虽在不断潜滋暗长，毕竟仍受“超我”的节制，因此表面上还能维持着正常的父子关系。但“心疾”则是他的反抗意识的全面爆发，所以病情稍愈之后，不但尽废“一月四朝”之礼，甚至重大节日也尽量推托不朝重华宫。

一言以蔽之，这时他已无所忌惮，不惜与孝宗公开破裂。在政治上，他更积极地运用正式皇权，处处与孝宗的部署针锋相对；葛邲、陈骙的擢升与姜特立的重召即其明证。前引袁说友的奏疏，说他已把寿皇看作“仇敌”，“言笑不接，定省久违，几于怨忿角胜之为”，真是再确切不过了。

我们必须先确定光宗病后的心理状态，然后才能讨论周边的人对他的影响问题。理由很简单：如果不是光宗对父皇的敌视和反抗已进入表面化的阶段，周边的人的献言便不容易发生决定性的作用。这正符合“人必先疑，然后谗入”的原则。在留正“不知何人献把定之说”一语中，“把定”两字最不能轻轻放过。“把定”什么呢？这当然指他所拥有的正式皇权。淳熙十六年姜特立向留正推荐叶翥为参知政事，事前必已得光宗同意，这是毫无可疑的。但在事件暴露之后，孝宗曾出面阻止，光宗终不得不收回成命。（见第十一章论姜特立一节）这件事最能说明光宗在病前不能“把定”他的皇权，只要太上皇在“一月四朝”的定期集会中发挥“责善”的威力，他便只好放弃自己的主张。现在他与父皇既已公开破裂，只要不放松“把定”，孝宗的幕后皇权便无所施其技了。绍熙三年以后他千方百计避不与太上皇见面，这也是一个非常重要的原因。但他的精神错乱症毕竟未能完全复原，希望他随时随事都牢牢“把定”，那是不太可能的，因此在他左右的人才不得不常常用“把定”两字来提醒他。那么是谁向他“献把定之说”呢？宫廷内外，各有一批人。在宫内的当然是李后，辅之以内侍如陈源、杨舜卿之流（见《宋史》卷四六九《宦者四·陈源传》）；在外廷的则是官僚集团中的某些重要成员。兹先说外廷的情况。

光宗在政治上与官僚集团“亲”而“旧”，与理学集团则“疏”而“新”，上一章引朱熹绍熙二年十月十二日《与留丞相书》已言之甚悉。（见“光宗朝的官僚集团”节中）而且他这一偏向也不自即位始，早在

“太子参决”时期便已露出端倪。我们在第十章已分析了淳熙十五年十月的“荐士”一案；挑起这一场大风波的不是别人，恰恰是绍熙四年“特进”为右相的葛邲。（见“理学集团的布局”一节）这里有必要重温一下本章第一节所引杨万里《上皇太子书》中一段文字。他论“天无二日，民无二王”曰：

> 自古及今，未有天下之心宗父子二人而不危者。盖天下之心宗乎二人，则向背之心生；向背之心生，则彼此之党立；彼此之党立，则谗言必起；谗间之言起，则父子之隙必开。开者不可复合，隙者不可复全，此古今之大忧也。

万里在淳熙十四年十一月所引为深忧的便是皇权一分为二，出现两个并立的政治中心，最后必导致朝廷父党与子党之间的激烈冲突。他的预言在绍熙四年竟完全应验了。不但如此，他当时分别上书孝宗与太子，恐尚不仅为“太子参决”一事而发。他深知“孝宗季年，丕乂八极”的心理，退位后必运用其幕后皇权，继续作部署。他的远忧或犹甚于近虑，故上书言之深切如此。他看到皇权分裂之势已无法逆转，便在绍熙元年飘然远引，后虽与朱熹同召，终不肯再出。（见罗大经《鹤林玉露》甲编卷四“诚斋退休”条，并可参看《诚斋集》卷六八《答朱晦庵书》）他可以说是当时士大夫中对皇权本质认识得最深刻的一人。然而即使是他，也未必能逆睹光宗竟为孝宗的“责善”逼成“心疾”，以致父子反目，皇权的分裂终于公开化了。

在皇权公开破裂的新形势下，光宗在外廷必须依赖官僚集团为他“把定”权力，这不是宫中的李后与内侍所能为力的。对于官僚集团而言，这更是他们梦寐以求的发展机会，绝不能等闲放过。但他们对于光宗也有一个最低限度的要求，即必须能坚守“把定”两字，顶得

住太上皇与理学集团的干扰。葛邲、陈骙的除任与姜特立的召命便是在这一互相了解之下实现的。葛、陈之除，别无资料可供佐证，姜特立之召则幸有彭龟年写给留正的一封信，使我们略知内情，兹节引于下，以供参证。他在《上丞相论虚传姜特立召命书》中说：

> 某本月初一日忽见小报，姜特立召赴行在。某始闻之，未敢以为然也。既而物色，则其报已四驰矣。退，惊且疑：以为有耶？则相公得君方专，岂遽至此？以为无耶？则以近事念之，亦未敢必也。至次日，乃知不然。然有不可不虑者，试为相公陈之。当此报之传也，某密察之人情，特善类以为虑耳。其他泛泛不问者固亦不少，闻之而喜者，不知几人，然要非碌碌在下位者也。相公观此声势，抑尝动心否乎？（中略）前日之报，虽云不实，然不知果何自而出，殆必有为之者矣。然则相公肘腋之下，岂非有其人之党羽在乎？某谓此报不当视为寻常而不问，要当亲质之上前。如本无此，则穷所自来，取其撰造者，置之于法。不特以市趋向于外，堤防机密之地，亦当如是也。（《止堂集》卷一二）

此书当作在绍熙四年五月召姜之前几个月，或可早在三年的下半年，当时虽是虚传，实则其事已在酝酿之中，并非空穴来风。书中所谓"小报"，周麟之《论禁小报》云：

> 小报者，出于进奏院，盖邸吏辈为之也。比年事有疑似，中外未知，邸吏必竞以小报书之，飞报远近，谓之小报。如曰：今日某人被召，某人被召罢去，某人迁除，往往以虚为实，以无为有。（《海陵集》卷三）

与彭书所言全合。麟之《宋史》无传，清代陆心源补之于《宋史翼》卷一三。麟之是绍兴十五年(1145)进士，三十年七月至三十一年六月为同知枢密院事。(《宋史·宰辅表四》)则此论当奏于绍兴晚期，然小报终未能禁绝。当时官僚集团中人或故意先借小报为召姜投石问路耳。此书完全印证了上章关于姜特立一节的分析。特立所谓“种桃三百树，随处有开花”，绝不是夸张之词，他在官僚集团中确拥有深厚的基础。更重要的是他的支持者(“党羽”)不但人数众多，而且都是留正左右居上位的人。由此可知绍熙四年特立之召，官僚集团领袖与光宗之间必早已达成默契；前者在外廷为特立活动，后者则在召命已出之后，坚持“把定”，即所谓“成命已行，朕无反汗”。留正虽在城外“待罪”数月，也丝毫不能动摇光宗的决定。这和留正第一次参去特立的情形恰成最尖锐的对照，其关键便在“一月四朝”的桥梁已断，太上皇不复有机会对皇帝“责善”了。也由于桥梁中断，皇权公开破裂，中间无缓冲余地，理学集团与官僚集团的冲突也随之转为表面化。所以在绍熙四年这一年之中，一方面是官僚集团的汪义端出面阻止赵汝愚入枢院(三月)，另一方面则是理学士大夫集体反对姜特立的召命(六月)和请罢葛邲右相之任(十二月)。这几件大事我们在以上各章都已分别研究过了，不再重复。此处所论读者只需略一查阅《宋史·光宗纪》绍熙四年有关的几条纪事，便可以获得印证。

分析到这一步，我才可以对“一月四朝”的问题下一转语和断语。前面已说过，“一月四朝”始于孝宗受禅之后，高宗即一直运用这一定期集会阻止孝宗“恢复”并干预人事的安排，外面却不露痕迹。孝宗继之，也恃此为政治部署的主要管道，但因“责善”过甚，造成光宗精神错乱的悲剧。换句话说，“一月四朝”表面上虽是儿子向父亲尽“温凊定省”的孝道，实质上则具有重大的政治功能。所以陈亮“岂徒一月四朝而以为京邑之美观”这句话，如果不是有意曲解，则必是彻底

误解,二者必居其一。绍熙三四年间,理学士大夫连篇累牍地上疏指责光宗不朝重华宫的过失,绝非"尽孝"一端所能尽其底蕴。他们仍然希望孝、光父子关系破而复合,"一月四朝"的功能逐渐恢复,则他们"致君行道"的共同抱负也可以步步展开。但在官僚集团一方面,他们虽然绝对不能公开支持光宗与太上皇为敌,却深知"一月四朝"最不利于他们的政治活动。一旦父子关系重回旧轨,光宗便不可能再守住"把定"两个字了。他们在同一时期内,对"一月四朝"的问题尽量保持缄默,非形势所迫,不轻作附和,正是因为他们陷入了一种两难的困境。陈亮的廷对之所以激起经久不息的政治波澜,必须从绍熙四年皇权分裂表面化这一背景下去求了解。无论是出于曲解还是误解,陈亮关于"一月四朝"的评论恰好触在了两大政治集团之间一个最敏感的争点上面;官僚集团宣扬它,理学集团不满意它,这是完全不足为异的。[38]

现在我们要从外廷转向宫内,略论李后与"把定之说"的关系。在阻止光宗朝重华宫这件事上,李后所发挥的作用比任何人都大。前面已指出,光宗的"心疾"主要是孝宗的"责善"逼出来的。但是李后与光宗此病究竟有无关涉,也不能完全避而不论。光宗的"心疾"起于两股相反的心理力量之间互争雄长,由互争而至于破裂,他的精神也随之而陷入错乱了。孝宗的"责善"代表一股力量,李后鼓励他"把定"自己的皇权,不要屈从太上皇,则代表另一股力量。用当时儒家的语言说,这是所谓"天人交战",用现代心理学的名词说,则是"超我"与"意我"的冲突。绍熙四年也恰好是李后使出浑身解数逼他"把定"的时期。从这一点说,李后不但对丈夫的病无法完全脱掉干系,而且对于皇权的公开分裂更不能不负相当的责任。让我们略举一二比较突出的事实来阐明当时的情况。《宋史·光宗纪》绍熙四年十月甲寅条云:

> 工部尚书赵彦逾等上疏重华宫，乞会庆圣节勿降旨免朝。寿皇曰："朕自秋凉以来，思与皇帝相见，卿等奏疏，已令进御前矣。"明日会庆节，帝以疾不果朝。

"会庆节"即孝宗生日，光宗自应前来拜寿。但自他病后，不但"一月四朝"已中止，即一切重要节日，光宗也不再涉足重华宫了。为了避免尴尬，孝宗往往以光宗有疾为理由，先期"降旨免朝"。这便给光宗提供了一个最方便的借口。这一次显然他的病情已好转，所以臣僚集体上书，请孝宗"勿降旨免朝"。我为什么特别引《光宗纪》中这条记载呢？这是因为它的原始史料仍在，完全可以信为实录。袁说友《同众从官人奏寿皇圣帝状》略云：

> 半载以来，车驾每欲过宫起居，每蒙圣慈眷免，然而因循日久，寝阙礼文，观瞻所关，驯致疑惑。……今兹会庆节，礼合上寿。伏望睿慈，勿复先期更免过宫，俾皇帝得以躬率群臣，展前殿玉卮之敬，三宫欢洽，四海欣庆。(《东塘集》卷一三)

可知此疏虽由工部尚书赵彦逾领衔，实出袁说友(时为"权户部侍郎")手笔。引文起首"每欲过宫"云云自是门面语，此疏的主旨则在不给光宗"免朝"的借口。几天之后，说友又单独上奏云：

> 陛下观前日寿皇批答侍从之言，有云："自秋凉以来，每欲与皇帝相见。"此语切切爱子，急急欲见之意，陛下可以灼然无疑矣。今臣之策，以谓陛下尚怀此疑，未肯即过宫。欲乞陛下先密以宸翰一缄，如家人之语，其间及陛下以久不得一侍寿皇，欲得

即行朝礼。今幸已经会庆圣节，翌日愿侍慈闱之意。（同上《又入奏同前状》）

此奏引孝宗语，与《光宗纪》基本一致。这两件原始档案的发现，使我们对于上引《光宗纪》叙事更无任何怀疑的余隙。在拒绝与太上皇见面这一问题上，光宗所表现的坚决态度真是可惊。在赵彦逾六部长集体上疏的前两天（十月壬子），秘书省官也三度集体上疏（见《光宗纪》），接着则又有孝宗的亲笔批语。孝宗肯放下父亲的身段，公开表示“每欲与皇帝相见”，他的内心痛苦，更可想而知。光宗何以能如此“把定”，竟顶得住如许排山倒海而来的压力呢？这完全是因为李后在背后给他以勇气和力量。这一事实触及光宗心理冲突的内核，兹选录几则有关史料为论证的根据，以结束本节。

《光宗纪》绍熙四年九月条云：

甲申，帝将朝重华宫，皇后止帝，中书舍人陈傅良引裾力谏，不听。

“皇后止帝”四字证实了光宗的“把定”在宫内完全得力于李后。此条纪事的史源稍后再交代，现在我要先引彭龟年的奏疏与日记各一则来说明光宗精神失序的实况。龟年绍熙五年五月《论车驾久不过宫无以举记注职守疏》云：

臣窃见近日群臣，请陛下过宫者不止一人；或将顺或正救或解释其疑，亦不止一人。言语忿激，引类亵慢，殆不可恕。而陛下受之，曾无难色。一入内庭，其意即异，果何为而然哉？是必有误陛下者也。（《止堂集》卷四）

"一入内庭，其意即异"，则"误"光宗者，非李后莫属，但疏中自然不能说破。此疏之后附有五月癸未日记一则，是他和光宗对话的记录，至为可贵，兹仅录其有关的问答如下：

> 上云："素知卿忠直，卿理会甚事？"奏云："今日之事无大于过宫。臣自三月十九以后，累有奏疏论此事，未蒙开纳，今再有札子奏陈。"上云："甚好。"逐段开陈，上皆以为是，且云："须着过去。"奏云："陛下在外庭，与群臣言及过宫事，圣意更无龃龉，且与之约为定日。及一转入御屏，此意便别，此必有人误陛下，不然必不至此。"上首肯之。然圣意终未回也。（同上）

观当时君臣对答之语，光宗显然神智清醒，并无病状。最难得的是日记不但保存了光宗"须着过去"这句话，而且更记录了他当面承认"及一转御屏，此意便别"这一重要的事实。可见光宗在外殿与理学诸臣讨论"过宫"问题时，他的"超我"仍然在发挥着主宰的作用，但一进入内庭他便立即换成另一个人，完全受"意我"的支配了。为什么他的人格转换会这样快呢？因为李后便在"御屏"的后面。上引陈傅良"引裾力谏"的著名事件，详情如下：

> 止斋陈氏傅良，时为中书舍人，于百官班中颙俟上出。上已出御屏，慈懿（按：即李后）挽上入，曰："天色冷，官家且进一杯酒却上辇。"百僚暨侍卫俱失色。傅良引上裾，请毋入，已至御屏后。慈懿叱之曰："这里甚去处？你秀才们要斫了驴头？"傅良遂大恸于殿下。（《四朝闻见录》甲集"光皇命驾北内"条。又见《齐东野语》卷三"绍熙内禅"条）

这是极富于戏剧化的一幕。李后"驴头"的骂语，必是原话，活脱地显出一个出身"群盗"之家的女性，视儒家礼法如无物。(按：《宋史·李皇后传》记此语曰："此何地，尔秀才欲斫头邪?"变俗为雅，而神味尽失。)这是一场"拔河"的较量：陈傅良在一头，是光宗"超我"的化身；李后则在另一头，是他的"意我"的体现。光宗的人格在这两股大力互相拉扯之下终于撕裂为二。

"陈傅良引裾"虽是一幕闹剧，却也为造成光宗心理失序的种种力量提供了一个同台演出的机会。他的"超我"逼他"朝重华宫"，这是"孝道"的最低限度的要求；理学士大夫的苦谏则代表着"舆论"的压力，为"超我"助威。所以他在外殿时激起"须着过去"的强烈念头。然而他的"意我"却已和原始生命冲力联手了，要求自由伸展，向父亲作反抗。恰恰"御屏"后面还有一个不受孝道文化羁绊的李后，为他的"意我"摇旗呐喊，一句"官家且进一杯酒"的叫唤便顿时使"意我"胜过了"超我"。此时胜负已决，陈傅良却仍拉着光宗的衣襟不放，一直被拖进"御屏"之内。"驴头"之斥和痛哭而回，只能算是剧情早已为他安排好的必然下场了。

最后，让我略述朱熹与光宗的关系，以阐明后者对于理学集团的一般态度。《朱子年谱考异》卷四绍熙二年七月条云：

> 按朱子在光宗朝，与孝宗时不同。孝宗之知朱子甚深，而朱子之望于孝宗者亦至。故往往坚辞以卜上意。至光宗元未有召用之意，其除命皆由留丞相所荐，而朱子亦止于再辞，盖以为之兆耳。

王懋竑此论，可谓一针见血。大体言之，光宗在情感上偏向于官僚集

团，对于理学士大夫抱着一种“尊而不亲”的态度，朱熹所谓“亲疏新旧之情本自不侔”，实已一语道尽。但朱熹最初对于光宗的新政也未尝不曾寄予希望，他在《己酉拟上封事》中说：

> 臣窃惟皇帝陛下……一旦受命慈皇，亲传大宝……凡在覆载之间，稍有血气之属，莫不延颈举踵，观德听风。而臣适逢斯时，首蒙趣召，且辱赐对，得近日月之光，感幸之深，其敢无说以效愚忠之一二。（《文集》卷一二）

己酉即淳熙十六年（1189），可知光宗初即位，曾召他入对。黄幹《朱先生行状》略云：

> 先生尝草奏疏，言：讲学以正心，修身以齐家，远便嬖以近忠直，抑私恩以抗公道，明义理以绝神奸，择师傅以辅皇储，精选任以明体统，振纪纲以厉风俗，节财用以固邦本，修政事以御外侮；凡十事，欲以为新政之助。会执政中有指道学为邪气者，力辞新命，除秘阁修撰，仍奉外祠，遂不果上。（《勉斋集》卷三六）

所言十事与《封事》完全相合。这篇不果上的《封事》其实是一篇很重要的史料，至少可以说明三个问题：第一，朱熹奉召后即决定入朝，再一次证明“经济夙所尚，隐沦非素期”的诗句是他的由衷之言。他“本无宦情”，也“不能与时俯仰，以就功名”，这都已在他的践履中证实了，可以无疑。（见第八章“得君行道：朱熹与陆九渊”一节）但是他的“得君行道”的念头却十分炽热，因此只要他判断有“行道”的机会，则决不肯轻易放过。而且这也不仅他一人如此，其他理学家莫不皆然。第二，朱熹愿意应光宗之召，并预先写好了一篇详明剀切的《封事》，

还有另一层原因。他深明孝宗“末年之政”的意向，即在朝廷上布置一批理学型士大夫，辅佐新君。他自己便是其中之一。所以孝宗先在淳熙十五年十二月除他为“崇政殿说书”，稍后又在退位之前几天，即十六年正月二十三日，再除他为“秘阁修撰”。（见《文集》卷二三《辞免秘阁修撰状一》）

黄幹在《行状》中说：

> 时上（按：孝宗）已有倦勤之意，盖将以为燕翼之谋。

“燕翼之谋”明明是说孝宗特别属意他为光宗的辅翼。朱熹自然知道他也是孝宗政治部署中之一人，因此光宗召命始下，他便作好了入都的准备。这和他在绍熙五年八月奉宁宗之召，即“不俟驾而往”的心理，先后如出一辙。（见《朱子年谱》卷四下绍熙五年八月“赴行在”条）第三，《行状》中“会执政中有指道学为邪气者，力辞新命”一语，尤为重要。朱熹即因此“邪气”两字而失去一次“致君行道”的机会。那么这位“指道学为邪气”的“执政”究竟是谁呢？王懋竑说：“至于指道学为邪气，则自施（师点）、萧（燧）辈所言，而周（必大）、留（正）必无是语矣。”（《年谱考异》卷三淳熙十五年六月癸酉条）“邪气”之说起于光宗召命之后，王氏系年有误。施师点坚辞知枢密院，在淳熙十五年（见叶适《施公墓志铭》），萧燧罢参知政事，则在十六年正月乙巳（《宋史·宰辅表四》），光宗二月受禅时，他们两人已不居“执政”之位了。考淳熙十六年二月有资格称为“执政”的仅有四人，即左相周必大（至五月丙申止）、右相留正、参知政事王蔺（又自五月甲午起除知枢密院事）和同知枢密院事葛邲（始于正月己亥）。（见《宋史·宰辅表四》）前三人都是孝宗部署的执政领袖，绝不可能“指道学为邪气”。只有葛邲一人是光宗的东宫僚属，最为亲信；他之所以能挤入“执政”行

列，必因光宗坚持之故，而且孝宗为了安稳新君，也不能不作此安排。因此我们可以百分之百断定，“邪气”两字必出于葛邲之口。他在“太子参决”时期已积极联络官僚集团，阻挠理学集团的“荐士”活动（见第十章），绍熙时期更成为官僚集团的领袖人物（见第十一章），此时他出面阻止朱熹的召命，是丝毫不足为异的。何况光宗即位后重除朱熹为“秘阁修撰”，原出于孝宗的授意，故朱熹在四月的辞状中特著“庶几仰全寿皇眷知惠养之意”一语。（见《文集》卷二二《辞免秘阁修撰状二》）光宗本人的诚意如何，本来便大成问题，因此葛邲一句话便发生了决定性的作用。总结地说，孝、光禅代之际的政治形势在朱熹这篇“未果上”的《封事》中获得了十分明白扼要的印证：当时皇权已分裂为二，理学集团与官僚集团分别变成了太上皇党与帝党，杨万里的预言——“天下之心宗乎二人，则向背之心生；向背之心生，则彼此之党立”——完全应验了。

但朱熹与光宗的关系并未止于此。绍熙五年五月他初就知潭州与湖南安抚使之职，又为光宗不朝重华宫事写了一篇很长的《甲寅拟上封事》。（《文集》卷一二）黄榦《行状》云：

> 又草封事，极言父子天性，不应以小嫌废彝伦，言颇切直。会今上（按：宁宗）即位，不果上。

即指此。事实上，《封事》草于五月二十六日，孝宗在六月初九便去世了，此文已成明日黄花，所以未上。这篇《封事》最能体现朱熹对现实政治的深切关怀。他和光宗的关系甚为疏远，而且身膺疆寄，不预朝议，完全没有越位进言的必要。当时为“过宫”苦谏的都是朝廷上的臣僚，以疆吏而言及此事的，就现存史料言，我还没有发现第二人。更可惊异的是：他虽远在长沙，却对光宗不肯朝重华宫的经过及廷臣

进言的轻重，无不了如指掌，较之上引陈傅良、黄裳、彭龟年、袁说友诸人的奏札，毫不逊色。可见他平时与在朝友生必广通声气，故能知之甚详。这当然是因为他追求"内圣"而并不曾忘情"外王"，对于朝廷上一举一动随时都在密切注视之中。《封事》原文太长，不能备引，但其中有一段话深中光宗的心理，其言曰：

> 方间隙之将萌，群臣不能救之于早；及形迹既著，又不能察陛下事亲之本心，且无以和陛下父子之情，往往语言拙直，援引过当。其心虽忠于陛下，而不足以感悟陛下之听，徒以激怒陛下。故近日临欲过宫，而复辍者，陛下未必不曰："身为万乘之主，乃不得一事自由乎?"故不肯屈独断之权，为群论所迫耳。

这实在是一番很精到的心理分析，把光宗的"意我"作主和"把定"心态都交代得清清楚楚，上引诸臣谏言，无一人曾及此义。他真不愧为心性之学的大师。上一节论"心理向度"，我曾引隋文帝"吾贵为天子，而不得自由"一语，说明孝宗的心理状态。朱熹"身为万乘之主，乃不得一事自由"一语必从隋文帝语推衍而来，绝无可疑。可知他对帝王的心理，认识得非常深刻，这也许是他为什么在无可奈何之中，特别要向皇帝讲"正心诚意"的一个主要原因吧。

七、环绕"皇极"的争论

在最后这一节中，我将对孝宗晚年大更改的性质问题提出最后的解答，以结束下篇。

在上篇第五章《"国是"考》中，我已指出，自熙宁变法以来，"国是"的观念已通过法度化而进入宋代的政治体制，任何关于国家最高

政治纲领的变更都必须先经过一个皇帝与士大夫共定“国是”的阶段。南宋初年定“和议”为“国是”即其显证。孝宗与高宗不同，他终身念念不忘“恢复”。朱熹将孝宗“末年之政”概括成“乾坤归独御，日月要重光”十个字，这便明白点出了：孝宗晚年的政治部署其实是为了变“和议”为“恢复”，易言之，即作重定“国是”的准备。“恢复”不但是孝宗个人的“最后认同”，而且也恰好是理学士大夫的“集体认同”，这是本章以上各节所已详细论证了的。孝宗晚年之所以单单与理学集团共谋“国是”的重定，可以说是势有必至的了。确定了孝宗晚年的二重奏——更改构想与政治部署——为具有根本性质的“国是”重定，我们才能完全懂得为什么它会在光、宁两朝激起十年以上的剧烈政争，而终结于“庆元党禁”。重定“国是”的原动力虽出于皇权，但在朝士大夫的向背则往往发生决定性的作用，孝宗隆兴元年（1163）的“和议”便是一个最明显的前例。（见“孝宗‘末年之政’的心理向度”一节中所引朱熹《戊午谠论序》）南宋的偏安之局自始即建立在“和议”的基础之上，朝廷上庞大的职业官僚群早已与“和议”体制结下了不解之缘。孝宗晚年与理学集团企图重建以“恢复”为中心的新“国是”，首先便威胁到许多职业官僚的既得利益，他们奋起抗争是可以预期的。试想早在隆兴元年的所谓“癸未之议”中，“士大夫是和者之多”已使朱熹为之感慨不置，更何况又苟且偷安了二十余年的淳熙末叶？第十一章已钩稽了官僚集团盘踞权力中心及其势力传承的基本轮廓，现在我要进一步指出：官僚集团在光、宁两朝抗拒理学集团所推动的大更改，其主要凭借之一便是淳熙中叶以来王淮所建立的过渡“国是”。此中颇多曲折，下文将试作清理。

关于孝宗晚年的大更改构想即是重定“国是”的一种努力，本章的讨论随处都已有所提示，不需要再特别加以论证。如果一定要寻找明显的文字证据，则当以叶适淳熙十四年年底的《上殿札子》为最

早。他在这次轮对中，要求孝宗“变国是，变议论，变人材，所以举大事”（见《水心别集》卷一五），而孝宗也为之触动了心事，因而流露出“叹息动宸襟”的深厚情感。上篇第五章和下篇第十章的前言，对此已作出了分析，读者可以参看。但是重要的文字证据则见于罗点淳熙十五年十月的奏文，其言曰：

> 臣闻君子、小人相为消长：众正进而后群枉消；群枉消而后国是定；国是定而后太平之基立。（袁燮《罗公行状》，《絜斋集》卷一二）

以罗点得孝宗信任之专和他在理学集团中的关键地位，他这篇公开奏疏显然是一件特别有分量的官方文书，较之叶适《上殿札子》更具代表性，因为后者不过是一个人在轮对中所表达的私见而已。所以上引这几句话可以看作是孝宗有意重定“国是”的一个确实信号，否则罗点此疏岂不成了无的放矢？

根据第十章“理学集团的布局”一节的研究：罗点疏中的“君子”和“众正”是指主张革新的理学型士大夫群，而“小人”和“群枉”则指那些专为一己名位营谋而竭力维护现状的职业官僚辈。当时孝宗与理学集团之间存在着一种默契，即尽量网罗有抱负、有作为的人才于朝廷之上，以逐渐展开一个新的局面。现在我们可以更进一步指出：罗点这几句话不但精确地表达了孝宗晚年政治部署的基本精神，而且还把它正式提升至“国是”的高度。孝宗和理学集团对于政治现实都有清醒的认识，因此他们并未立即重弹“恢复”的高调。但是他们共同努力以赴的长程目标是“恢复”，当下的着手处则是通过朝廷上人事的更换以重定一个积极进取的新“国是”。罗点在淳熙十五年七月初与叶适等五人共同拟进“荐士”名单三十余人，十六年二月又奉

诏推荐可为台谏者八人，都是在上述默契下的具体行动。这一系列的行动直接威胁到官僚集团的既得利益，这是显而易见的。这样看来，官僚集团转而包围新皇帝，利用正式皇权进行针锋相对的“反部署”，也是完全可以理解的了。

讨论至此，我们遇到一个不容躲闪的问题：孝宗晚年既决意重定新“国是”，那么在淳熙十五年以前有没有“国是”呢？如果有的话，这个旧“国是”又是什么呢？首先我们当然会想到旧“国是”即隆兴元年(1163)所重定的“和议”(癸未之议)。但自隆兴至淳熙末，相去二十五六年，与金人和平共存已成为南宋的正常状态，“国是”的含义似不应自始至终都局限于“和议”一点，而别无其他内容。孝宗在最初十几年中，曾一再有过“恢复”的冲动(见第七章及本章“认同危机与心理挫折”一节)，相对于“恢复”而言，我们当然还可以说当时遵循的“国是”仍是“和议”。然而孝宗最后一次的“恢复”冲动发作于淳熙六七年(1179—1180)赵雄执政期间，自王淮除相以后他便已绝口不再弹此调。因此最后我们必须继续追问：在长达七八年(1181—1188)的执政时期，王淮所推行的究竟是何种“国是”呢？关于王淮在接受相位时所标举的最高政治纲领，第七章“王淮执政与党争的关系”节已考论颇详。概括言之，针对着孝宗当时的要求，他揭櫫了两条中心政纲：第一是维持“不生事”的“安静”局面，第二是用人唯才以消弭朝中“朋党”之争。后来事与愿违，这两条政纲都变了质，但那是观念进入权力世界后所衍生的问题，又当别论。所以就实质言，这两条总纲不妨假定为王淮时代的“国是”。然则我们如何能证实这“假定”呢？如果这一假定可以成立，那么王淮时代的“国是”有没有什么名称呢？这两个密切相关的问题在现存史料中，都找不到明确答案，但是，幸运得很，李心传在《道命录》的一则评论中竟为我们提供了一条重要无比的线索。庆元五年十二月官僚集团成员中有人进呈一篇

《乞虚伪之徒姑与外祠,使宿道向方》的奏札(略见第十一章末节),其中一再提到"皇极"的概念,李心传跋语说:

> 然(经)所谓"皇极"者,非此之谓也。盖"皇"者君也,"极"者至也,言人君之身,居极至之地,以为天下之标准,周公所谓"以为民极"者是也。自汉儒误以"大中"二字训之,后世因之,遂以为含容姑息、善恶不分之目,如曾布之"建中"、王淮之"皇极",皆是也。(《道命录》卷七下)

李心传解"皇极"本义全从朱熹之说,此点留待后面再论。这里应该特别重视的则是"王淮之'皇极'"一语。此语出于同时代人之口,必有可靠的根据。虽然史料脱落,今已不能知其详,但有两个理由使我们相信"皇极"在王淮执政时期曾发挥"国是"的作用:第一,王淮的施政纲领大体上确与当时人所理解的"皇极"相合,详见下文。第二,李心传以"王淮之'皇极'"与"曾布之'建中'"并举,视为同类。这一点最值得注意。为什么呢?第五章《"国是"考》已证明:不但曾布的"建中"和蔡京的"绍述"都是"国是"的名目,而且自熙宁以来,宰相往往和他所标举的"国是"同进退,已成惯例。王淮执政与失位的过程与此完全相同:他取得相位是因为他的执政纲领符合当时所需要的"安静";他失去相位则是由于孝宗晚年改弦易辙,决意放弃"安静"的原则。所以在他罢相前后,叶适和罗点便已将改变"国是"提上了议事日程。

但"皇极"本是一个普通名词,在字面上不显任何特色,似与"绍述"、"建中"颇有不同。哲宗最初看中"绍述"两字是因为他要推翻元祐之政,继承神宗的新法;徽宗即位之初一度以"建中"为"国是"则是由于钦圣太后同听政,主张兼用新旧两派,"以大公至正消释朋党"。

“建中”之“中”字虽已取义于“皇极”之“极”，但政治的针对性仍甚显豁。然则“皇极”这一笼统的概念何以竟成为王淮执政以来的“国是”名号呢？以下我们将逐步讨论这一问题。由于本节的主题是“皇极”，让我先引《尚书·洪范》的“皇极”章原文如下：

> 五、皇极。皇建有其极，敛时五福，用敷锡厥庶民。惟时厥庶民于汝极，锡汝保极。凡厥庶民，无有淫朋，人无有比德，惟皇作极。凡厥庶民，有猷有为有守，汝则念之。不协于极，不罹于咎，皇则受之。而康而色，曰予攸好德。汝则锡之福。时人斯其惟皇之极。无虐茕独，而畏高明。人之有能有为，使羞其行，而邦其昌。凡厥正人，既富方谷，汝弗能使有好于而家，时人斯其辜。于其无好德，汝虽锡之福，其作汝用咎。无偏无陂，遵王之义。无有作好，遵王之道。无有作恶，遵王之路。无偏无党，王道荡荡。无党无偏，王道平平。无反无侧，王道正直。会其有极，归其有极。曰：皇极之敷言，是彝是训，于帝其训。凡厥庶民极之敷言，是训是行，以近天子之光。曰：天子作民父母，以为天下王。

我之所以全录此节，是为了便于读者检查，因为后面所引各家争论无不涉及原文。关于此节的解释，除孔颖达《尚书正义》（十三经注疏本）外，现代最简明者可看曾运乾《尚书正读》（北京，中华书局，1964）。《洪范》相传是箕子答周武王关于治理天下之问，共九类，而“皇极”适居其中，为第五，故后世往往以“九五”附会之。概括言之，“皇极”所陈是“天子”或“王”怎样建立一个理想的政治秩序。

如果要了解“皇极”为什么会变成“国是”，我们必须稍稍回顾一下王淮执政的背景。（详见第七章）朱熹解释孝宗任命王淮为相，曾

说过一句很扼要的话：

> 寿皇……后来欲安静，厌人唤起事端，且如此打过。（《语类》卷一二七）

这里“安静”两字最是关键所在，《鹤林玉露》云：

> 孝宗初年，规恢之志甚锐，而卒不得逞者……亦以德寿圣志主于安静，不思违也。（丙编卷四“中兴讲和”条）

可知“安静”本是高宗的主张，与其说孝宗“不思违”，不如说他“不敢违”；朱熹于此事尚不免但知其一，不知其二。本章“认同危机与心理挫折”一节所引《西湖游览志余》（卷二）的记述有云：

> 淳熙中，上（按：孝宗）益明习国是，老成向用矣。一日朝德寿，谓之曰：“天下事，不必乘快，要在坚忍，终于有成。”上再拜，大书揭于选德殿。

这几句话特别能说明“王淮之‘皇极’”何以终于在政治舞台上出场。高宗压抑孝宗的“恢复”冲动都是利用“一月四朝”的机会为之，外间知之者甚少。这次大概是因孝宗“大书”殿上而流入时人记载。高宗这一次的语气略有不同，虽一方面仍然警戒孝宗“不必乘快”，另一方面却也鼓励他“坚忍”。我相信这与孝宗最后肯接受“安静”的原则大有关系。这次对话发生在“淳熙中”，时间上尤为密合，淳熙一朝共十六年，王淮除右相恰好在八年。

现在让我们试在《洪范·皇极》中推寻王淮执政纲领的可能依

据。由于当时人是通过汉、唐注疏来理解《皇极》原文的，因此孔安国《传》和孔颖达《正义》实比原文更为重要。以下所引即以此二者为主。《洪范》“次五曰：建用皇极”，《传》曰：

> 皇，大；极，中也。凡立事，当用大中之道。

“凡厥庶民，无有淫朋，人无有比德，惟皇作极”，《传》曰：

> 民有安中之善，则无淫过、朋党之恶，比周之德，为天下皆大为中正。

《正义》曰：

> 民有安中之善，非中不与为交。安中之人则无淫过、朋党之恶，无有比周之德。朋党比周，是不中者。善多恶少，则恶亦化而为善，无复有不中之人。惟天下皆大为中正矣。

“不协于极，不罹于咎，皇则受之”，《传》曰：

> 凡民之行，虽不合于中，而不罹于咎恶者，皆可进用，大法受之。

《正义》曰：

> 不合于中，不罹于咎，谓未为大善，又无恶行，是中人已上，可劝勉有方将者也。故皆可进用，以大法受之。大法谓用人之

法，取其所长，弃瑕录用也。……其实天下之大，兆民之众，不可使皆合大中。且庶官交旷，即须任人，不可待人尽合大中，然后叙用。

以上所引汉唐注疏与王淮的执政纲领，精神上相一致，显而易见。以“大中”释“皇极”主要即在追求均衡与安全，故《传》与《正义》都强调“安中之善”，这一点基本上符合高宗“主于安静”的要求，而王淮本人的相业也建立在“示之以静”的中心观念之上，见第七章。此其一。以“中”道消弭“朋党之恶”在《传》与《正义》中是另一个特别受重视的要点。孝宗深恶朝中有“朋党”，王淮知之甚审，所以他执政之始便向孝宗作出了超越“朋党”的保证。当然，党争如果真能止息，“安静”也就不在话下了。此其二。“不合于中，不罹于咎”的人都可以“取其所长，弃瑕录用”，也是《传》与《正义》所共同肯定的原则。这条原则对于王淮而言更有一箭双雕的妙用：一方面，他在接受任命时已公开宣布了“以用人为己任”的承诺，作为超越“朋党”的具体保证；另一方面，《正义》所谓“不可待人尽合大中，然后叙用”，则为他开了一道方便之门，使他可以不受理学家“君子、小人”截然二分的道德约束。我们有理由相信，职业官僚的势力之所以在王淮长期执政下获得长足的进展，在很大的程度上是得力于“皇极”观念的庇护。

此外还有一个观念，也可能与孝宗愿意承认“皇极”为“国是”有关。《洪范》“会其有极，归其有极”句，《传》曰：

言会其有中而行之，则天下皆归其有中矣。

《正义》曰：

会谓集会，言人之将为行也，集会其有中之道而行之。行实得中，则天下皆归其为有中矣。天下者，大言之。《论语》云："一日克己复礼，天下归仁焉。"此意与彼同也。

《传》与《正义》都强调"中"可以发挥积极进取的力量，所以人将有所作为（"将为行"），必须先"集会"之。此与上引孔安国《传》所谓"凡立事，当用大中之道"，首尾相应。孝宗的"恢复"之志至少可以在这一观念中得到暂时的安顿，高宗所谓"要在坚忍，终于有成"也恰好与之互相印证。不但如此，"天下皆归其为有中"、"天下者，大言之"和"天下归仁"等语更能激发孝宗对于"恢复"的向往，和他平时所持"规恢须广大"、"包八荒以为家"的理想若合符节。他既认同于"恢复"，他的"天下"自然不能限于南宋。乾道六年张栻曾对他说：

欲复中原之地，当先有以得其百姓之心。（见朱熹《张公神道碑》，《文集》卷八九）

所以上引"天下"诸语对他未尝不能引发出时代的新意义。

从以上的分析中，我们可以看到，无论是高宗、孝宗，或王淮都能在《洪范·皇极》的汉、唐注疏中找到他们所迫切需要的意识形态的支持。所以我的推测是：在淳熙中期，高宗与孝宗之间曾获致一个互相默契的妥协方案。前者同意后者储积力量，为将来"恢复"作准备；后者则尊重前者的"安静"要求，承诺在前者生前不改变建立在"和议"基础上的现状。王淮即于此时进"皇极"之说，作为从"和议"到"恢复"之间的过渡"国是"。高宗死在淳熙十四年十月，王淮的相业在高宗生前确实做到了不触动现状，以维持表面"安静"的承诺。这也可以间接说明，他所奉行的"国是"至少与当时所理解的《洪范》篇

中的“皇极”观念是基本上相合的。这里必须指出，以上的推测，在史料严重缺乏的情况之下，只能算是一种历史解释的假设。这一假设的必要性在于它可以对李心传“王淮之‘皇极’”这一断语，提供一个比较合理的解说。但是到现在为止，读者很可能发生一个疑问：这一假设是不是出于牵强附会？我是不是断章取义地将《洪范·皇极》中的某些字句勉强附会在王淮的执政纲领上面？对于这一可能的疑问，我愿意先提出三点申辩：第一，我的假设是直接根据上引李心传的话推衍出来的，并非出于任意取舍。李心传说：“自汉儒误以‘大中’二字训之，后世因之，遂以为含容姑息、善恶不分之目，如……王淮之‘皇极’。”我不过作了进一步的疏证而已。第二，李心传的论断则本于朱熹对“皇极”与官僚政风的双重批评：他基本上认定一般官僚苟且含混、是非不分等敷衍作风都是从误解《洪范·皇极》章而来，而这一误解已远起于孔安国《传》。朱熹的评论虽大半发表在光宗初年，但这种官僚作风其来有自，而尤以王淮长期执政的影响为最大。光宗一朝是官僚集团大力鼓吹“皇极”之说的时代，朝廷上仍然存在着一个没有王淮的王淮体制。孝宗所部署的少数执政大臣与理学型士大夫在这一体制围困之下，极难有所展布。所以朱熹的发言才集中在这一时期。不但朱熹如此，其他理学家如周南也在同一时期，将官僚体制与“皇极”紧密地联系在一起而加以批评。这是我的假设的另一根据。朱、周等人的议论稍后将详作检讨，读者寓目下文之后，上述疑问便将大为消减。第三，我的假设是以接受李心传的断语为始点。但我之所以接受此断语而不疑则又因为它与当时士大夫的一般风气若合符节。宋代士大夫无论是正面提出政治建议或反面批评时事，往往援引特定的经典作为根据。就正面言，欧阳修、王安石都依《周礼》立论，曾布之“建中”更已先引及《洪范·皇极》章；就反面言，司马光因反对“新法”而致疑于《周礼》的真伪，程颐撰《易传》至少

也部分地出于同一动机。这一做法虽非始于宋代,但它构成宋代士大夫政治文化的一个显著特色,则毫无可疑。下逮南宋,此风持续未变。我们只需引朱熹的一句话便足说明问题。他在《答詹帅(仪之)书》中说:

> 况所说经固有嫌于时事,而不能避忌者(原注:如《中庸》"九经"之类),指为讪上而加以刑诛,亦何不可乎?(《文集》卷二七)

这是他自道其解经之作,虽从反面立论,但推之正面,也同样适用。在这一政治文化的氛围中,王淮把他的执政纲领依托在《洪范·皇极》章之下,是极其顺理成章的。以上三层理由若持以证实李心传的断语则不足,但若用来建立上述解释性的假设却是相当充分的。

最后让我再回到前面提出的问题,即"皇极"这一普通名词为什么会转化为具有特定内容的"国是"称号?徽宗初年,曾布的"建中"既已出于《洪范·皇极》章,为什么王淮不沿用这一现成的目名,而必须别出心裁,改用意义含混的"皇极"呢?关于"皇极"用作普通名词我们可以在北宋与南宋各举一个重要的例子。《郊庙朝会歌辞建隆·乾德朝会乐章二十八首》之三《上寿·禧安》章云:

> 永御皇极,以绥兆民。(《宋史》卷一三八《乐》十三)

此乐作于北宋初年,其中"皇极"两字的用法显然是取其普通义,大约相当于"皇朝"或"皇统"。绍兴三十二年六月戊寅(十三日)大赦诏书之末曰:

> 有天下传归于子,敢忘付托之恩?建皇极敷锡厥民,允副迩

遐之望。(《系年要录》卷二〇〇)

上句指高宗内禅，下句则孝宗自谓，其中“皇极”仍属通称，相当于今天所谓“政治秩序”。这是孝宗即位后所颁的第一道诏书，王淮后来变普通义之“皇极”为特殊义之“皇极”疑与此诏颇有关系。为什么呢？前面已指出，他所奉行的政治纲领本是一种折中调和的方案，基本上贯彻高宗的“安静”要求，但同时也给孝宗的“恢复”远景保留一线希望。现在他在孝宗破题第一遭的诏书中找到“建皇极”一语，则他的相权的合法性不仅具备了经典的根据，而且更获得了皇权的直接认可。这真是一举而两得。至于他不取已出现过的“建中”，而径用“皇极”之名，则因前者只表达了徽宗初即位时调解新旧两党的意向，取义甚狭，而后者则词意含混浑括，可以暂时满足高、孝父子两人的政治要求。

通过上面的曲折辩证，前文所提出的假设似乎一方面可以说明“王淮之‘皇极’”一语的出现，另一方面也可以解释后来的政治变动。依此假设，则孝宗末年所要改变的“国是”非“王淮之‘皇极’”莫属，因为在他的长期执政中，王淮只做到维持现状一事，虽符合高宗的“安静”原则，但于孝宗所认同的“恢复”一面却全无作为。他的“皇极”，从孝宗的观点说，可谓步步向反面转化。析而论之，可得三点：(一)“安中之善”本在追求平衡与安定，以收“安静”之效，后来却变成了因循苟且，只求“不生事”，得过且过。(二)“安中”也未能导致“朋党之恶”的消除，反而促成党争的激化。王淮为了维持表面的“安静”，不惜动用法度化的“国是”压制一切“异论相搅”，动辄指政敌为“朋党”，因而造出“道学朋党”的名目。(三)“不合于中，不罹于咎，皆可进用”的原则更是自始便为关心一己宦途得失的职业官僚提供了晋身之阶。极其所至，诚如叶适所说：“其怀利尚同，毁伤善类，阴塞正路，谋

以力据要津者，充满内外。”(见《上殿札子》)这三点大致可以概括“皇极”在淳熙末年的实况，本书自第七章以下已迭有论证，不待再说。这里所必须郑重指出的是：由于“王淮之‘皇极’”已成“国是”，而这一“国是”又导致了政治秩序的瘫痪，所以孝、光两朝理学家关于“皇极”的争论即是直接间接关于“国是”和政治现实的争论。现在让我先从朱熹说起。

朱熹和门人讨论《洪范·皇极》的议论极多，兹摘录最有关系的一两条于下。《朱子语类》卷七九“尚书二·洪范”节云：

> 皇极非大中，皇乃天子，极乃极至，言皇建此极也。东西南北，到此恰好，乃中之极，非中也。但汉儒虽说作“中”字，亦与今不同，如云“五事之中”，是也。今人说“中”，只是含胡依违，善不必尽责，恶不必尽罚。如此，岂得谓之中？

此条是郑可学记辛亥(绍熙二年[1191])所闻。又一条云：

> 人君建极，如个标准。……如《周礼》“以为民极”，《诗》“维民之极”、“四方之极”，都是此意。“中”固在其间，而“极”不可以训“中”。汉儒注说“中”字，只说“五事之中”，犹未为害，最是近世说“中”字不是。近日之说，只要含胡苟且，不分是非，不辨黑白，遇当做底事，只略略做些，不要做尽。此岂圣人之意！

此条是叶贺孙记辛亥以后所闻。这段话是由陆九渊在荆门讲《皇极》之事引起的，故可定为绍熙三年，但意思前后一致。前引李心传批评“王淮之‘皇极’”，全出于此。由此可知朱熹所指责的“含胡苟且，不分是非”等等，正是针对着王淮以来因误解或曲解“皇极”而形成的一

套官僚政风。朱熹坚持"皇乃天子","极"有"标准"义,即是解"皇极"两字为人君当以身作则,这和他一贯要求皇帝从"正心诚意"做起,在思想上是完全相通的。其实此意也有汉代的根据,即他一再提到的"五事之中"。《汉书》卷二七下之上《五行志》云:

> "皇之不极,是谓不建",皇,君也。极,中;建,立也。人君貌、言、视、听、思,心五事皆失,不得其中,则不能立万事……

《五行志》训"皇"为"君",即为朱熹所取,"极"虽训为"中",但也不是方位之"中",故他认为"犹未为害"。他在《答梁文叔(琢)》第二书中说:

> "皇极"之说,来说亦得之。大抵此章自"皇建其有极"以下,总是说"人君正心修身,立大中至正之标准,以观天下,而天下化之"之义。"无偏与陂"以下乃是反覆赞叹,正说"皇极"体段。曰"皇极之敷言"以下是推本结杀一章之大意。向见诸葛诚之说,略是如此。但渠说有过当处耳。(《文集》卷四四)

此处解"皇建其有极"作"人君正心修身,立大中至正之标准"云云,明明受有《汉书·五行志》的影响。《五行志》说人君"心"失五事便不能"建极",这是从反面为说;朱熹则强调人君必先"正心修身",然后才能"建极",这是从正面立论。此书本身未透露年代,但朱熹《答梁文叔》第四书作于绍熙二年或稍前(见陈来《朱子书信编年考证》,323页),则其时间可大致定为光宗初年。

统观上引议论,朱熹的用意显然是要推翻王淮以下关于"皇极"的曲解,而别出他深信不疑的正解以代替之。他一方面确是在认真

地“说经”,另一方面却也毫无避忌地评弹“时事”。破“皇极”为“大中”的旧说即所以摧毁当时所奉行的“国是”的理论基础;这一层含义在上引议论中尚不过微露端绪,在《皇极辨》一文中则有更进一层的发挥,留待下文分析陆九渊《皇极》章并论之。从《答梁文叔书》我们又知道梁瑑与诸葛千能(字诚之)两人对于“皇极”的理解大致与朱熹一致。瑑为朱熹门人(见《宋元学案》卷六九《沧州诸儒学案》上),可以不论;千能则同时问学于朱、陆两家,而与九渊关系尤深(见《宋元学案》卷七七《槐堂诸儒学案》及《象山先生文集》卷四《与诸葛诚之》三书)。他解“皇极”既为朱熹所赏识,则必异于九渊之守“大中”旧说,这也是值得注意的一点。但是更应引起我们注意的却是他们三人同时在光宗初年对《洪范·皇极》发生了特别兴趣这一事实。据我所考察过的孝、光之际有关资料,不但专门议论“皇极”的文字集中出现于光宗一朝,而且臣僚奏疏中也时见“皇极”字样。例如杨万里淳熙十六年自筠州赴行在奏事,其十月初三日《上殿第一札子》之末云:

> 臣愿陛下建皇极于圣心,酌大公于天下。(《诚斋集》卷六九)

绍熙元年二月二十七日刘光祖《论道学非程氏之私言》疏也说:

> 伏几圣心廓然,永为皇极之主。(《道命录》卷六)

这两篇奏疏相去不足五月,而语言雷同如此,不能不使人疑心“皇极”一词在光宗即位之初或有特殊意义。关于这一疑问,我终于在周南(1159—1213)的《庚戌(绍熙元年)廷对策》中找到了答案。绍熙元年周南进士对策,长达万言,其中论“皇极”一段尤著名。由于此段文字

与本节主旨关系极大，兹先录原文于下，再加分析。周南对策说：

> 臣诚恐陛下聪明未免为小人而蔽蒙之也。……今之蔽蒙之甚者则立为议论，以笼罩主意，使陛下不能摆脱以用人者，其说有三而已：一曰“道学”，二曰“朋党”，三曰“皇极”。臣请得而极论之。
>
> 臣闻礼乐仁义，谓之“道”，问辨讲习，谓之“学”。人不知学，何以为人？学不闻道，所学何事？道学者，天下之所共知，而夫人之所共有也。然元祐诸贤未尝立此号名，近世儒先岂曾以此标榜！中间忽有排摈异己之人，谋为一网尽去之计，遂以此名题品善士。士大夫……若以为讲习正心诚意之学、致知格物之事，其于国家果何负哉！彼谮人者，谩不知道学为何事，意以为凡不与人同流合污者，皆是也。于是取凡不与己合者，皆被之以此名。故朴直而自信者，谓之“道学”，洁廉而好修者，亦谓之“道学”，博通故实者，谓之“道学”，而研玩经籍者，亦谓之“道学”，而“道学”之名立矣。彼为“道学”之论者曰：心术暗也，才具偏也，恶静而喜生事也。于是陛下入其说。凡天下抱才负术之士，欲为陛下图事揆策，立谋建功者，陛下类以此疑之，以为纷纷徒乱人意，而以“道学”废之矣。
>
> 自“道学”之名既立，无志者自贬以迁就，畏祸者迎合以自污，而中立不倚之人则未尝顾也。彼其出处偶同，则何害于私相往来；好恶不偏，必不肯随人毁誉。彼谮人者，则又曰：吾方绝“道学”，而彼则与之交通；吾方以“道学”为邪佞，而彼则颂言其无过行，是党“道学”之人也。于是“朋党”之论又立矣。彼为“朋党”之论者曰：小人有党固非公，君子有党亦为私。议论协同，即是朋比；交相借誉，岂非缔交？于是陛下入其说。凡若所谓中立

> 不倚之士，欲为无心之论，以解释“道学”之疑者，陛下又以挟私好名待之，而其人又以“朋党”而不用矣。举国中之士，不陷于“道学”，则困于“朋党”者十九矣。惟天下之庸人以无所可否为智，以无所执守为贤者，既不入于“道学”，复不偭于“朋党”，于是借“皇极”公平正直之说，以为佞庸自售之计，而“皇极”之论遂出于两者之后矣。然臣窃观箕子之论，本非为佞庸自售之计也。其曰“有为有猷有守”者，是有才智、有道义、有操执之人也。“汝则念之”者，欲其斯须之不可忘也。若“不协于极”而亦“受之”者，谓其才虽有偏而终有可用，则亦当收拾而成就之也。若以实而论，则今日之所谓“朋党”、“道学”之士，是乃“皇极”之所取用之人也。今奈何废弃天下有才有智之士，取世之所谓庸人，外观之若无过、而其中实奸罔者而用之，而谓之“皇极”哉！自今以往，阘茸尊显，平凡得志，异日天下之大祸，臣恐始于“道学”而终于“皇极”矣。
>
> 陛下若有意乎舜、禹取善之事，则于今莫急于破庸论以收善人。若使“皇极”之说不明，而“朋党”、“道学”之人皆拒之而不敢用，则人材至于沉废，而天下之善无因至于陛下之前矣。（《山房集》卷七）

这一节对策太重要了，所以我破例详引于此。它的重要性尚不仅在于彻底澄清了“王淮之‘皇极’”的性质，而且更在于扼要而又整体地证实了本书下篇的中心论旨之一，即官僚集团与理学集团在孝、光两朝的冲突及其演变过程。详尽析论非本节篇幅所能容，因此我只能提示其中关系最大的几个要点，以供参考。

首先，静态观之，周南的论述可以称为“道学”、“朋党”、“皇极”三位一体论，即以三者是环环相套的一个不可分的整体；动态观之，它

又可以称为三阶段发展论，即“道学”引生出“朋党”，“道学”与“朋党”又引生出“皇极”，其中有一个逻辑的但同时也是实际的发展过程。但是这里必须立即指出：周南笔下的“道学”、“朋党”、“皇极”必须分别理解为文中所说的“‘道学’之论”、“‘朋党’之论”、“‘皇极’之论”。在他看来，这三“论”都是官僚集团片面虚构的东西；“道学”与“朋党”固然与客观的真实绝不相应，“皇极”也与《洪范》文本中的原义完全相反。只有如此理解，我们才能懂得他的重要结论：“天下之大祸，始于‘道学’而终于‘皇极’。”他不是攻击宋代思想史上所谓的“道学”，也不是否定政治思想史上“皇极”概念的本身。他的意思是说：官僚集团所虚构的“‘道学’之论”和“‘皇极’之论”将来必然流祸天下。理由很简单：官僚集团用虚构的三“论”将“天下有智之士”都排挤在政府之外，使本身日益“佞庸”化，而独据权力中心，其后果自不问可知。

其次，根据第十一章“刘德秀的自叙”节，孝宗以来所谓“道学”必须分辨为学术的概念与政治的概念两类。周南此文不但完全证实了这一分别，而且还提出了更细微的分析。他指出，“道学”作为学术概念可有广狭二义：广义的指一切学问，所以是“天下所共知，而夫人之所共有”；狭义的则专指程、朱一系的“正心诚意之学，致知格物之事”。他对这一意义的“道学”也完全持肯定的态度，故曰：“其于国家果何负哉！”更重要的是他所特别指出的一个历史事实：“道学”作为学术概念，无论是广义或狭义，都不是学者方面为了自我标榜而主动张扬出来的名号。相反的，这是官僚集团为了一网打尽政治上的异议者，而“以此名题品善士”。这一事实我认为是不可摇撼的。另一方面，周南也正确地揭示：“道学”作为政治概念在官僚集团的使用中不断在扩大范围，因此他在文中一连列举四个“谓之‘道学’”来支持他的论点。我们不妨说，这是一个不断演进的概念(an everevolving concept)，甚至所谓“党‘道学’之人”最后也不免与“道学”混而难分。

让我附带说一句，本书所用“理学集团”也是一个集体性的政治概念，包括官僚集团所谓“道学”与“朋党”，因为这两者的合流正是由于官僚集团不断扩大打击面而激成的。

最后，“皇极”具备“国是”的身份在周南文中获得了完全的证实。“皇极”作为“国是”显然拥有双重法度化的威力；在消极方面，它为摈除“道学”、“朋党”于权力中心之外提供了正当的理由，因此策文有“若使‘皇极’之说不明，‘朋党’、‘道学’之人皆拒之而不敢用”之语。在积极方面，它则为官僚集团引进其气类相近的人提供了合法的凭借，此即策文所谓“庸人……借‘皇极’公平正直之说，以为倿庸自售之计”。为什么朝廷上的人事任命必须以“皇极”为进退的依据呢？这当然是因为“皇极”已成为“国是”之故。哲宗时蔡卞“专记‘绍述’之说，上欺天子，下胁同列”和徽宗时蔡京“阴托‘绍述’之柄，钳制天子”，与孝、光两朝官僚集团对“皇极”的运用，先后如出一辙。（见第五章《“国是”考》）北宋二蔡当年也是借着“绍述”两字一方面斥退元祐党人，一方面大量引附己者于朝的。

周南此文使我们又进一步了解：光宗即位后必曾重申“皇极”为最高施政纲领（即“国是”），这是“皇极”的观念在光宗时期忽然成为思想家聚讼所在的根本原因。所谓“重申”，并不是皇帝特下诏书，正式宣布“皇极”为“国是”。事实上，“国是”自始便是皇帝与执政大臣通过当面讨论所得到的共同原则，如第五章引熙宁三年神宗与曾公亮、韩绛、王安石的一番辩论，即是显例，事后神宗并没有再诏示天下，“诏述”之成为“国是”也是如此。“皇极”早在淳熙中叶王淮执政时期已定为“国是”，光宗只要在廷议之际作口头肯定便够了，更不用再大张旗鼓。我作此推断并不是全靠周南的对策，前引杨万里、刘光祖奏札中的“皇极”便是指“国是”而言。万里札中所敷陈的也正是“道学”、“朋党”的问题，所以他在“愿陛下建皇极于圣心”一语之后，

接着便要光宗“勿问其某党某党”，最后更说：

> 在廷之臣有复陈党论于前者，取其尤者而斥之，声其罪于天下，则党论不攻而自破矣。复二帝三王之“中道”，以消汉、唐、靖康之显祸。

“中道”一词正与“皇极”相应。当时“陈党论”的只有官僚集团中人，其对象是“道学”，而所援以为据的则是“皇极”，可证万里入都奏事已在光宗重申“皇极”之说以后。万里即以其人之道还治其人之身，反用“皇极”来箝官僚集团之口，情事昭然。光祖《论道学》一疏更是公开为“道学”、“朋党”作辩护。此疏比周南对策大约早一两个月，内容几如枹鼓之相应。他在“圣心廓然，永为皇极之主”之下，也说：

> 使……“道学”之讥由此而消，“朋党”之迹由此而泯。

杨、刘、周三人同时借“皇极”之力抵制官僚集团对“道学”的攻击，这绝不可能出于巧合。因此我们可以断定“皇极”不但具有“国是”的功能，而且刚刚受到过新的肯定，以致变成了官僚集团手中一种有力的武器。光宗重申“皇极”必在即位两三个月之内，周必大去位之前。何以知之？因为自淳熙十六年四五月始，许多理学集团的成员被所谓“王党”逐出了中枢，如谢谔、尤袤、刘崇之、沈清臣、吴镒等皆其例（见第九、第十两章）。这些人或是“道学”、或是“朋党”都通不过所谓“皇极”的尺度。朱熹也在这一年的四月，因为葛邲“指道学为邪气”，虽已奉召而不得入都。（按：朱熹在八月间《答李诚父书》即用了“道学之邪气”一语，见《文集》卷二八，可知他耿耿于怀。）“皇极”威力之大，更可想而知。上引杨、刘、周三人议论正是针对着这一具体情况

而发，其不谋而合是不必惊诧的。

光宗为什么这样迫不及待地要重申“皇极”的原则呢？上一节便已预先提出了解答。他的“意我”极强，不甘听任摆布，在政治上处处与父皇针锋相对。孝宗进行政治部署，以为改变“国是”作准备；他则进行反部署，拒绝更改。楼钥《黄公(裳)墓志铭》记黄裳在一次轮对中讽劝光宗的情形说：

> 时太上(按：即指光宗)意主安静之说，因循寝怠，而用度赐予过多，忠鲠之士相踵去国，故以讽焉。(《攻愧集》卷九九)

“忠鲠之士相踵去国”即指上述“王党”逐“道学”、“朋党”，事在淳熙十六年。可知光宗初即位便“主安静之说”，回到了高宗的立场，与孝宗正相逆反。既主“安静”，则重申“皇极”为“国是”便是题中必有之义了。这个答案是从光宗个人方面观察得来的。若更就皇权方面求之，我们的眼光便不能不移向官僚集团当时的动态。自淳熙十五年初“太子参决”，皇权已出现裂痕，孝宗与理学集团联盟，准备除旧布新；这自然引起了官僚集团的惊慌，因此加紧包围储君，以谋对抗。官僚集团的政治警觉性极高，这年七月叶适等五人的《荐士书》已使他们“一叶知秋”，十月罗点上疏，正式提出“群枉消而后国是定”的主张，他们更不免感到朝不保夕了。怎样才能名正言顺地阻挡理学型士大夫于朝廷之外，此时已成为最紧迫的中心课题。我们不难想象，“国是”两字很容易触发他们对于“王淮之‘皇极’”的记忆。所以光宗初受禅便重申“皇极”之说必出于官僚集团中人的建议，因为这是他们当时所最需要的政治凭借。由于史料脱落，我们已不能确知最先献议的人是谁。但下面这条纪事却提供了一个可资推测的线索。《宋史》卷三八五《葛邲传》曰：

> 光宗受禅，除参知政事。邲劝上专法孝宗，正风俗，节财用，振士气，执中道，恤民力，选将帅，收人才，择监司，明法令，手疏历言之，上嘉纳。除知枢密院事。

所列九事，最可注意的便是“执中道”一项。“皇极”之“极”训为“中”，所以“中道”即“皇极”的代称（详见后）。所谓“专法孝宗”，其实即法“主安静”时代的孝宗。葛邲在上一年已激起“荐士”风波，对于孝宗晚年转向，断无不知之理。他在疏中故意如此说，当然是为了塞理学集团之口，阻止他们推行“孝宗末年之政”。他上疏在淳熙十六年二月光宗即位之初，并立即得到“嘉纳”，则他对重申“皇极”一事至少是一个有力的推动者。这正好可以解释为什么杨万里同年十月所上奏札中要说“愿陛下建皇极于圣心……复二帝三王之中道”这样的话了。更可注意的是葛邲又恰恰与周南的对策发生了瓜葛。《四朝闻见录》乙集《光皇策士》第一则云：

> （周）南尝与郑湜（按：湜见第十章“理学集团的布局”一节中）游，湜有奏疏未报，南尝见之。会廷对，策中微讽以未报郑之意。有司已第南为第一，光皇读其策，顾谓大臣曰：“湜之疏入才六日尔，南何自知之？”遂就南卷批云：“郑湜无削稿爱君之心，周南显非山林恬退之士，可降为一甲十五人。”水心先生为周述墓，则以周南《廷对策》论皇极人才数百言冠之志首。……先是，吴中号为“何蓑衣”者，颇能造人祸福，至闻于上。上屡遣使问之，皆有异，遂召之至京。……南居里中，见而嫉之，对策中谓：“云汉昭回，至施之闾阎乞丐之小夫。”（按：此是叶绍翁概括语，原文甚长，作“市廛乞丐之夫”）光皇恶其讦，故因湜疏以发之。葛丞

相郯时在位，南疑其赞上。郯之去，南有力焉。

按：葛邲是年（绍熙元年）为同知枢密院事，除右相则在绍熙四年，绍翁末句叙事不清，但与此处论旨无影响。为什么周南单单怀疑葛邲曾助光宗把他从状元降为一甲十五人呢？这显然与策中论“皇极”、“道学”、“朋党”有关。葛邲既陈“执中道”于前，又“指道学为邪气”而阻朱熹人对于后，周南策中所论不啻专对他一人而发。周南之疑绝非空穴来风，否则便不至于在三年之后尚不忘宿根，参与理学集团大举攻邲之役了。（见第十一章“光宗朝的官僚集团”一节）从上面这些迹象看，“皇极”在光宗朝重新发挥“国是”的作用，葛邲是无论如何也脱不掉干系的。

周南在策中指出，官僚集团控诉“道学”的罪名之一是“恶静而喜生事”。这一指控自然能打动光宗的心，因为这不仅与他“主安静之说”适相背反，而且也违犯了“皇极”的“安中”原则。周南并未直接否认这一指控，但作出了完全相反的解释，即“抱才负术之士，欲为陛下图事揆策，立谋建功”。这是以“道学”之士的积极有为反衬出官僚集团成员（所谓“庸人”）的苟且敷衍。他同时又对“皇极”作出了相反的解释，强调“有猷有为有守，汝则念之”才是“皇极”的基本精神。这样一来，消极静守的“皇极”便立即转化为积极动进的“皇极”。通过这双重反解之后，他终于得出了他那震动一时的著名结论：“今日之所谓‘朋党’、‘道学’之士，是乃‘皇极’之所取用之人也。”难怪叶适在他死后要说：

至谓“道学”、“朋党”即“皇极”所用之人，则自箕子以来，为之训解者未有及君此言也。（《水心文集》卷二〇《周君南仲墓志铭》）

但他并不是真在解经，而是在论时事，这是非常清楚的。我们不妨把他的“皇极”论与朱熹的作一概括的比较。专就“训解”而论，朱熹当然严肃认真得多，其用心确是在求得“皇极”两字的本义；周南则仅在《洪范》文本的字句之间作重点的移动，带有很大的任意性。但若就政治的现实含义而言，则我们不能不说，他们两人是异曲同工。朱熹从训诂上否定了“大中”之说，而定“皇”为“君”，“极”为“极至”或“标准”。于是“皇建其有极”的含义便是人君当“正心修身”为天下树立道德的楷模。这样一来，他把要求臣下唯求“安中之善”，不得“朋党比周”的“皇极”倒转过来变成了要求皇帝“以身作则”的“皇极”，因而和他的“内圣”之学融为一体。周南则并不触动“皇极”现有的概念架构，但却强调“皇极”秩序的实现必须依靠所谓“朋党”、“道学”，而不是官僚集团的“庸人”。这是他们异曲的一面。但他们同以官僚集团为进攻的对象，也同在为理学型士大夫在政治上寻求主导的位置与功能，这则是他们同工的一面。朱熹《答周南仲》第一书云：

> 往岁湖寺虽尝获一面，而病冗不能款扣余论。后乃得见廷对之文，切中时病，深以叹服，益恨相去之远，不得会聚以讲所闻也。（《文集》卷六〇。按：“湖寺”疑指西湖灵芝寺）

这封信可以证明，朱熹不但读过周南的《庚戌廷对策》，而且深服其文“切中时病”，这当然也包括“皇极”论在内。

光宗一朝论“皇极”而针对时事者，以朱熹与周南最具代表性，各从不同角度折射出当时理学集团与官僚集团之间冲突的激化状态，所以我在上面作了较深入的分析。此外还有陈亮、叶适、陆九渊三家也直接通过“皇极”的讨论而各自传达了他们的政治的或思想的立

场。限于篇幅，下面只能略作检视，不能详论了。

陈亮在绍熙四年廷对中也有一段关于“皇极”的诤议，而且紧接在论“一月四朝”之后，因此特别值得重视。其文曰：

> 夫天下之学不能相一，而一道德以同风俗者，乃五皇极之事也。极曰皇，而皇居五者，非九五之位则不能以建极也。以大公至正之道而察天下之“不协于极，不罹于咎”者，悉比而同之，此岂一人之私意小智乎！“无偏无党，无反无侧”，以“会”天下“于有极”而已。吾夫子列四科，而厕德行于言语、政事、文学者，天下之长俱得而自进于极也。然而德行先之者，天下之学固由是以出也。……而二十年来，道德性命之学一兴，而文章、政事几于尽废，其说既偏，而有志之士盖尝患苦之矣。十年之间，群起而沮抑之，未能止其偏，去其伪，而天下之贤者先废而不用，旁观者亦为发愤以昌言，则人心何由而正乎！臣愿陛下明师道以临天下，仁义孝悌交发而示之。尽收天下之人材，长短大小，各见诸用，德行、言语、政事、文学，无一之或废，而德行常居其先，荡荡乎与天下共由于斯道……若使以“皇极”为名，而取其偷惰者而用之，以阴消天下之贤者，则风俗日以偷，而天下之事去矣。[39]

首先必须指出，文中“二十年来，道德性命之学一兴”云云是现代学者常常引用的一段话，借以证明陈亮反“道学”的坚定立场。这是一个严重的误解。如果不把这几句话从“皇极”的整体框架中抽离出来，作断章取义的理解，我们只能得到下面这个唯一的结论：即陈亮虽然在学术上批评了程、朱一系“道学”中“偏”与“伪”的倾向，但却在政治上为“道学”作了有力的辩护。他所谓“天下之贤者先废而不用”主要

便指朱熹而言，当然也可能包括他所敬重的其他理学型士大夫在内。而且在这段话中，批评不过是陪衬，辩护才是重点所在。这是稍明文义的人所不难辨识的。他的基本论点是："皇极"必须广大公正，"尽收天下之人材"，不应反将讲"道德性命之学"的贤者如朱熹排摈于朝廷之外，以致引起"旁观者"的不平之鸣。

他用"道德性命之学"而不取流行的"道学"，也是特有用意的，因为后者是政敌所诬加的名目，正如周南所云。用本书的名词来说，全段文字讲的都是作为学术概念的"道学"，而未尝涉及作为政治概念的"道学"。他完全承认了前者在孔门四科中的优先地位，所以一则曰"德行先之者，天下之学固由是以出"，二则曰"德行常居其先"。这些话不可能出于一个坚决反"道学"者之口，是不消说的。但是他的确不赞成因提倡"道德性命之学"而使"文章、政事几于尽废"。这里基本上仍透露出他与朱熹争论王、霸的立场。

就"皇极"作为最高政治纲领而言，他的观点其实与周南相去不远。所以他的结论是"若使以'皇极'为名，而取其偷惰者而用之，以阴消天下之贤者，则……天下之事去矣"。他所谓"偷惰者"即周南所谓"庸人"，而他所谓"天下之贤者"也大致相当于周南所谓"道学"、"朋党"。这是很清楚的。不过他的语言比较含蓄，没有让官僚集团的读者发生特别刺目的感受。他的廷试比周南晚三年，然而一升一降，荣辱分途，这真是一个很有趣的对照。诚然，他不但开宗明义便说"非九五之位则不能以建极"，而且把统一学术、道德、风俗的希望也寄托在皇帝"建极"上面，这不免有权威主义的嫌疑。但是他紧接着又补充道："建构"以"悉比而同之，此岂一人之私意小智乎"！这便又折回了皇帝与士大夫"共定国是"的原则；他依然没有脱离宋代政治文化的主流。

其次则有叶适《皇极》一文，是他《进卷》中的一个环节。《进卷》

共分八卷,各以类从,全文大约七八万字。《朱子语类》卷一二三之末论叶适之学云:

> 叶正则说话,只是杜撰,看他《进卷》,可见大略。

此条为"泳"记,不知是杨泳抑胡泳;若是前者,则为庆元元年(1195)"所闻",若是后者则在庆元四年。我们可以大致推测《进卷》是在绍熙末年写成的。《皇极》一文的主旨在强调"建极"之难。他说:

> 故皇极无不有也,而其难在于建;建极非难也,而其难在于识其所以建。天畀之,禹受之,武王虚己而访之,箕斋戒而言之,皆非极也,皆建极也。故曰其难在于建。虽然,后世之建极而能尽合乎箕子之言者,何其少也!故曰其难在于识其所以建。[40]

他论"建极"之难,大体和他论"国是之难"属于同一思路,但他认为"极非有物",只是最高的抽象概念,与"国是"之为经验界现象又不可同日而语,所以不但"建极"难,而且把握住"极"的概念更难。关于历史上"建极"的经过,他提出了下面的论断:

> 当尧、舜之时,与其臣四岳、九官、十二牧建之。其最大者,禹以水土,稷以百谷,伯夷典礼,皋陶明刑,皆建极者也。其后桀不能建,汤以诸侯建之,其臣伊尹、莱朱之徒与其后世更起而建之。其后纣不能建,文、武以诸侯建之,其臣若周公者建之最备,其极最大,故天下之言治者归于周。[41]

这是他借想象中的古史表达他自己的政治理念,故其"史"的部分可

置之不论。我们可以从其中分析出两点互相关联的特征：第一，与前面诸家不同，他论“皇极”并不限于《皇极》一节之内，而扩大到全部《洪范》，因此禹之治水与稷之稼穑也都是“建极”。用现代语言表达之，“皇极”不仅是政治秩序，而且是文明秩序。这和前文“皇极无不有也”一语的含义相应。第二，由于这一观念的扩大，他从只有帝王才能“建极”的观念中解脱了出来。他所举的上古“建极”人物多数是人臣或诸侯。不但如此，无道的人君则根本不能“建极”，如桀与纣。所以他的题目虽是“皇极”，全文都只说“极”而不理会“皇”字。这在宋代政治思想史上不能不说是一个观念的探险。在这一点上，他的见解和陈亮所谓“非九五之位则不能建极”形成了尖锐的对比。最后他对周公以后的“建极”问题作了以下概括式的评论：

> 自是以来，其建者未尝绝也。安于逸乐而不知建，则其极倾挠而日危；困于寡陋而不能建，则其极疏阙而难居；有所制而不暇建，则无极而自亡；自出其智力而不以众建，则亢爽而不安；以众建而不能大建，则其极朴固鄙近，可以苟安而不足以有为；治乱之效，皆在是矣。[42]

“以众建”是一个重要的观念，与上一段中第二特征正相呼应。他并没有指明，但最后一句则明明是对他当身处境的一种描述。仅“以众建”而不能大建还是不够的，最多不过止于“苟安”而已。什么是“大建”而“有为”呢？图穷匕首见，即孝宗和理学集团所共同筹谋的大更改是也。

陆九渊是我们的最后一例，但与上述诸家却不同科。他的《皇极讲义》，是对荆门军的吏民宣扬儒教的讲词，不是向朝廷进言，因此完全没有涉及“皇极”作为最高施政纲领的是非问题。下面的讨论仅限

于两点：第一，《皇极讲义》可以证实光宗确曾重申“皇极”之说；第二，陆九渊借《洪范·皇极》传布他的“心”学。兹先说第一点。《象山先生全集》卷三六《年谱》绍熙三年条云：

> 春正月十三日，会吏民讲《洪范·五皇极》一章。郡有故事：上元设醮黄堂，其说曰：“为民祈福。”先生于是会吏民，讲《洪范》敛福锡民一章，以代醮事。发明人心之善，所以自求多福者，莫不晓然于中，或为之泣。

据此则九渊讲《皇极》“敛福锡民”是代替道教设醮祈福的旧习。这自然是很可信的记录。但是我们看过上面那么多关于“皇极”的文字之后，便不能不联想到这件事同时也和光宗重申“皇极”之说有关。让我依此设想重读他的《讲义》。《全集》卷二三《荆门军上元设厅皇极讲义》开端引“五皇极”原文后，解之曰：

> 皇，大也；极，中也。《洪范》九畴，五居其中，故谓之极。

九渊本来便信守汉儒此解。淳熙十五年他与朱熹辩论“无极而太极”，已坚持“极”当训为“中”。这也许是他能够接受光宗所重申的“皇极”之说而不特别感到突兀的一个原因。《讲义》首节言：

> 古先圣王皇建其极，故能参天地，赞化育。（中略）今圣天子重明于上，代天理物，承天从事，皇建其极……无非敛此五福，以锡尔庶民。郡守县令，承流宣化，即是承宣此福，为圣天子以锡尔庶民也。

《讲义》结尾又云：

> 窃惟圣天子建用皇极以临天下，郡县之吏，所宜与尔庶民惟皇极，以近天子之光。谨发明《洪范》敛福锡民一章，以代醮事，亦庶几承流宣化之万一。

试看他起讲便说"今圣天子之皇建其极"，结尾更说"圣天子建皇极以临天下"，则"皇极"必是光宗即位后重申之说，词旨晓然。也许正因为"皇极"是今皇帝"重明于上"的最高原则，他才会想到亲讲《皇极》章"敛福锡民"之旨以代替异端"为民祈福"的醮事。不但如此，他一则曰："郡守县令，承流宣化。"再则曰："庶几承流宣化之万一。"这明明是在表明他是以郡守的身份向庶民宣达朝廷的最高意旨，而不是以师儒的身份，进行一场私人讲学。所以"皇极"如果不是"今圣天子"所重建的治国纲领，上面这些话便完全不可理解了。

其次，关于第二点，他表面上虽说是"承流宣化"，事实上则不肯放过这个宣扬自己信仰的大好机会。因此，他讲"福"也只是讲"心"，故云：

> 实论五福，但当论人一心。此心若正，无不是福；此心若邪，无不是祸。

他又说：

> 若其心正，其事善，虽不曾识字，亦自有读书之功。其心不正，其事不善，虽多读书，有何所用？用之不善，反增罪恶耳。

这更将“不识一个字，亦须还我堂堂地做个人”，“既不知尊德性，焉有所谓道问学”等等与朱熹相争持的观点一齐带进来了。

我们必须认清这两点，才能懂得朱熹的反响。朱熹《答胡季随》第十二书云：

> 荆门《皇极说》曾见之否？试更熟读《洪范》此一条，详解释其文义，看是如此否？

此所谓《皇极说》即《皇极讲义》。玩其语气，朱熹似于《讲义》通体不满，相歧并不在一字一句之间，所以书中方有“熟读”、“详解”的话。后来朱熹特撰《皇极辨》一文把他的见解和盘托出，文中有“尚何敛福锡民之可望”一语，明明针对着《讲义》而发。但《皇极辨》之作已在庆元党祸发生以后，其时朱熹别有更深更大的感触，其中有关部分留待后面再略加征引，此不复及。

最后让我们稍稍检视“皇极”与庆元党禁的关系，以结束本节。庆元元年何澹《论专门之学短拙奸诈，宜录真去伪疏》云：

> 今日之病，在于士风气之不纯，国是之不定，至烦陛下亲下明诏，晓以“中道”正理之所在。（《道命录》卷七上）

所谓“亲下明诏”者，樵川樵叟《庆元党禁》云：

> 时知名之士罢斥相继，人情汹汹，（韩）侂胄患之，侍御史杨大法、右正言刘德秀乃乞降诏，以“国是”、“尊君”、“中道”等事，训饬在廷。有不如诏者，重置典宪。五月十三日，命直学士院傅伯寿降诏如请。

"中道"即"皇极",故"建极"也称"建中";葛邲在光宗初即位时便上"中道"之疏,为重申"皇极"之说的开端,事已见前。今原诏已佚,其详不得而知,但"国是"、"尊君"、"中道"诸名目同见于一诏之内,含义必相通贯。且据上引何澹之疏,"中道"有防止"国是之不定"的效力,则"皇极"与"国是"互为表里,益无可疑。

庆元元年五月十三日诏书和其后一连串的发展给朱熹带来了巨大的震撼。他在这一年《与章侍郎茂献(颖)》(《续集》卷五)书中说:

> 但国论大变,日甚一日,令人忧惧,便觉无顿身处。不知上天至仁,何故生此等辈,使诪张幻惑,以败人之国家也。昨在经筵,不能上为明主预陈此说,吾辈亦不得为无罪矣。于今尚何言哉!尚何言哉!

又说:

> 诸贤尽去,几于空国矣。楼(钥)、孙(逢吉)独未知。所谓"国是"之论,初甚骇听,徐观其间,意实微婉,不知还是从之文字否?果尔,亦足以去也。适闻乃是南床语,亦可见打不过处,恐亦不为同列所容矣。

所引此书第一段的"国论",与第二段的"国是",异名而同实。但第二段须稍加考证,其人其事始得而明。"所谓'国是'之论"涉及一件官方文书,其中必提到"国是"字样。但此绝非傅伯寿起草的五月十三日诏书,因为朱熹"徐观其间,意实微婉",以致初疑出孙逢吉之手。("从之"乃逢吉之字)上文提到"楼、孙独未知",指不知楼钥与孙逢吉

是否已被逐，所以下面说“不知是从之文字否”。要解答此一文件之谜，必须从“南床”下手。考李心传跋胡纮《论伪学猖獗》疏（《道命录》卷七上）云：

> 一时善类，贬斥相继。宪圣慈烈皇后闻而非之。（庆元二年）六月二十六日，御笔：“今后给舍台谏论奏，不必更及旧事，务在平正，以称朕救偏建中之意。”命下，右谏议大夫刘德秀，监察御史姚愈、张伯垓力争以为不可。乃改为“不必专及旧事”。始御笔之出也，殿中侍御史黄黼元章独赞之，与同列异。七月，徙元章起居郎。

颇疑朱熹所谓“南床语”即指黄黻。何以知黄黼即“南床”？叶梦得《石林燕语》卷五云：

> 唐御史台北向，盖沿隋之旧。公堂会食，侍御史设榻于南，而主簿在北，两院分为东西，故俗号侍御史为“南榻”。

“南榻”在宋代则已转作“南床”。王明清《挥麈录·第三录》卷三记曹筠得秦桧之力，入御史台事云：

> 寻改官入台，遂进南床。

这是侍御史在南宋称“南床”的确证。

《宋史》（卷三九三）本传记黄黻由“守殿中侍御史兼侍讲，迁侍御史”。考之《宋会要辑稿》（《职官》六之七一），他迁殿中侍御史兼侍讲在庆元元年七月。因此无论是否已迁，他在庆元元年都可称作“南

床”。朱熹书中“南床”必是黄黻，可以确定无疑。大概他在五月十三日“国是”诏书既颁之后，必曾上疏有所辩驳，意在保护理学集团成员；疏中又必曾提及“国是”、“皇极”等字样，所以朱熹才有“徐观其间，意实微婉”的评语。我为什么能作此推测呢？其根据即在他对庆元二年宪圣《御笔》中“不必更及旧事”一语的反应。李心传在《建炎以来朝野杂记》中记此事更详，其言曰：

> 寻诏改“不必更及旧事”为“不必专及旧事”。黄元章为殿中侍御史，独上言：“治道在黜其首恶而任其贤，使才者不失其职而不才者无所憾。故仁宗尝曰：‘朕不欲留人过失于心中。’此皇极之道也。（下略）”疏奏，元章竟徙它官。（甲集卷六《御笔禁言旧事》）

所引黄疏原文明明是在赵汝愚死后，为其他在朝的理学士大夫开脱。更重要的是疏中特著“皇极之道”四字，以子之矛，攻子之盾；这是杨万里淳熙十六年光宗召对时所已用过的策略，事已见前。理学家一向对“皇极”的概念坚持不同于钦定的解释，朱熹与周南无不如此。总之，黄黻此疏完全证实了“皇极”即是“国是”，官僚集团此时正利用它将所有理学集团的成员逐出权力中心之外。黄黻也卒如朱熹所料，因“不为同列所容”，而“竟徙它官”。我们更由此看到朱熹对权力世界的观察是多么深刻！

朱熹《皇极辨》撰于党祸已作之际，有文末庆元二年之跋可证。其末段略曰：

> 先儒（按：指孔安国）未尝深求其意，而不察乎人君所以修身立道之本，是以误训“皇极”为“大中”。又见其词多为含洪宽大

> 之言，因复误认“中”为含胡苟且，不分善恶之意。……以误认之“中”为误训之“极”，不谨乎至严至察之体，而务为至宽至广之量。其弊将使人君不知修身以立政，而堕于汉元帝之优游、唐代宗之姑息，卒至于是非颠倒，贤否贸乱，而祸败随之，尚何敛福锡民之可望哉！呜呼！孔氏（按：安国）则诚误矣。然迹其本心，亦曰姑以随文解义，为口耳占毕之计而已，不知其祸之至此也。

这番话沉痛激昂，兼而有之。若非“皇极”两字确曾在光、宁两朝发生过实际的政治作用，则“不知其祸之至此”一语又何从说起呢！绍熙元年周南所作的预言——“天下之大祸，始于‘道学’，而终于‘皇极’”——在五六年后竟完全应验了。

八、代总结：三点观察

本章详细考察了南宋中期皇权的内部结构和动态。由于所处理的事象从有形的人事与制度一直延伸到无形的心理向度，范围既广，头绪又繁，为了使读者通过树木以见森林，下面试提出三点观察以代总结。

第一，皇权有它内在变动的轨迹，本章已逐步予以追溯。但皇权不是孤立的，它是整体政治权力的一个组成部分，而且处于权力发动的源头。正因如此，皇权本身的任何细微变化都不免牵一发而动全身，其波流所及往往引起政局的全面动荡。这里让我先对“皇权”的概念作一澄清。至少就本章所涉及的时代而言，皇权绝不能理解为在位皇帝的个人权力。相反的，它毋宁是自成一系的权力结构，参与皇权运作的不但有在位和退位的皇帝，而且也包括其他皇室成员和与皇室有关的角色，如太子、皇太后、皇后、宗室以至“近幸”等。从这

个角度观察孝、光、宁三朝的历史，我们便会发现：皇权的结构和动态，由于参与者的不同，在每一朝都呈现出独特的面貌。但皇权的变动也有它内在的因果系列，未可全以人事的偶然视之。甚至表面上好像是偶然事件，若深入分析，则仍不脱因果系列的支配，光宗"失心疯"便是一个最突出的例子。更重要的，皇权在这三个阶段的变动与同时政潮的起伏、党争的进退以至"道学"的盛衰几乎一一相应，大有"一波才动万波随"的势态。读者比观本书有关各章，自能得到印证。概括言之，十二世纪最后二十年南宋政治史的进程必须通过皇权的内部变动才能得到一种贯通的解释。政局动荡的关键时刻是淳熙十四年十月以后孝宗所积极推行的改革构想和政治部署；本章和第十章对此已作了详尽的考证。但孝宗之所以有此异常之举则必须追溯到前此二十多年皇权的特殊形态。孝宗的正式皇权始终为高宗的幕后皇权所制，特别是淳熙八年（1181）王淮奉太上皇的"安静"纲领而执政以后，孝宗的"恢复"认同已陷于无限延期的境地。以孝宗的"坚忍"性格，压抑越长久，则内心的反抗力量也越增强。所以在高宗死后，他的"意我理想"（ego-ideal）终于破堤而出。朱熹用"乾坤归独御，日月要重光"两句诗描述他的"末年之政"，真是十分深刻的心理观察。这个"意我理想"一经发动，便形成一股"沛然莫之能御"之势，因而引发了一系列的皇权危机，始于光宗精神失序而终于宁宗受禅。外廷士大夫的两大敌对势力——理学集团与官僚集团——则在皇权从分裂到复合这一过程中展开了针锋相对的争衡，各求实现己方的政治目的。孝、光、宁三朝的重大政治变动无一不发端于皇权，这是由大量证据所引导出来的历史结论；详见本章各节，读者可以覆按。

第二，上一节关于"皇极"问题的研究，论证相当繁复，这里有必要稍加提纲挈领，以显示其历史意义。李心传"曾布之'建中'、王淮之'皇极'"一句提示是上一节论旨得以建立的根本关键，因为它点活

了无数早已僵化了八百年的历史文件。孝、光之际忽然出现了许多关于“国是”与“皇极”的议论，初看起来好像都是不着边际的泛说。但在确定了王淮所奉行的“安静”纲领其实便是一种修订本的“国是”，而“皇极”则是其正式名称以后，我们便立刻可以看出，这些议论不但不是无的放矢，而且其针对性是十分明确的。在下篇《绪说》中，我曾指出“孝宗末年之政”是南宋中期政治史上一个“遗失的环节”。现在“皇极”的再发现使我们又多找回其中之一环。淳熙十四年叶适论变更“国是”之难和十五年罗点论如何重定“国是”都暗示孝宗在“乾坤归独御”之后已不能再安于以“安静”为基调的“皇极”了。在最高施政纲领将变未变之际，先展开关于“国是”的讨论，其事始于北宋熙宁变法，直至孝宗晚年，此风犹存。这说明南宋的政治文化大体上仍继承着北宋的传统。

现在让我分别从皇权、官僚集团、理学集团三种不同的立场略说“皇极”的功用与含义。高宗为什么在淳熙八年前后特别主张“安静”呢？这是因为虞允文、赵雄先后执政期间推动孝宗的“恢复”构想，引起不少希图进身的士大夫的附和。朝廷上因此有不同党派的纷争。高宗既根本反对“恢复”，自然趁机提出了“安静”的要求。孝宗不得已，只好一再以“朝廷不可有党”的话告诫臣下。（详见上篇第七章第四节）可知皇权方面之所以接受“皇极”为“国是”，主要是借重“大中”的含义以“消释朋党”，这和曾布所提出的“建中”概念，意思确是相通的。不过王淮大概因为避免引起王安石新党的联想，改“建中”为“皇极”而已。这是皇权方面对于“皇极”的一贯态度。所以庆元二年六月宪圣太后为了阻止官僚集团继续攻击理学集团，也特别下诏重申“救偏建中之意”。（《道命录》卷七上）庆元五年以后，皇权方面决意结束这一长期纠纷，宁宗诏书中更说“融会党偏，咸归皇极”（《道命录》卷七下《言者乞虚伪之徒姑与外祠》疏及李心传跋）或“建皇极而

融会于党偏”（岳珂《桯史》卷一一）。皇权在急于平息党争时必乞灵于“皇极”，通两宋皆然，这是无可否认的事实。

“皇极”作为一种过渡性的“国是”虽由以王淮为首的官僚集团与皇权方面协商而建立，但官僚集团对待“皇极”的态度却与皇权截然相异。大体上说，由于孝、光、宁三朝皇权的内在结构各有不同，他们运用“皇极”的方式也随之而不断调整。在王淮执政期间，他们在“皇极”庇护之下，以“安静”为借口，一方面尽可能将己方成员安置在台谏给舍等重要位置上，另一方面则得过且过，以敷衍苟且来防止“生事”。正如朱熹所指出的，“近世说‘中’字……只要含糊苟且，不分是非，不辨黑白，遇当做底事，只略略做些，不要做尽”（《语类》卷七九《尚书二·洪范》）。所以安于现状的官僚风气在这七八年中滋长得很快。到了绍熙时期皇权分裂，孝宗在幕后继续作政治部署，官僚集团人人自危，于是对于“皇极”的运用也为之一变。约言之，他们同时采取了两个互相支援的策略。一是重申“皇极”为“国是”以抗拒孝宗在幕后所推动的改革计划；执行这一策略的是光宗的旧傅葛邲。他在光宗初即位时便首献“执中道”之说，绍熙四年除右相后又坚持“专守祖宗法度”（均见本传）。所以他引导光宗回到了“安静之说”（见楼钥《黄公（裳）墓志铭》，《攻愧集》卷九九）。这显然是假借祖父高宗的权威以对抗退位的父皇。绍熙时期“皇极”的争论之所以大盛于朝野之间正是由于光宗重申“皇极”为“国是”所致。另一策略则是借“皇极”以排斥“道学朋党”，为官僚集团成员争取权位。关于这一点，绍熙元年周南《廷对》中有一句话值得重引于下：

> 惟天下之庸人以无所可否为智，以无所执守为贤者，既不入于“道学”，复不偭于“朋党”，于是借“皇极”公平正直之说，以为佞庸自售之计，于是“皇极”之论遂出于两者（按：即“道学”、“朋

党")之后矣。(《山房集》卷七)

这句话足以说明一切了。最后在宁宗初年,"皇极"又一变而为官僚集团镇压政敌的工具。这时他们通过韩侂胄而取得统一皇权的支持,与理学集团之间已攻守易势,因此"皇极"在他们的手上充分发挥了"国是"的法律效用。其事详见前节,这里毋须复述了。

理学集团对于"皇极"则自始至终都持一种批判的态度。他们提出改变或重定"国是"固然是暗中针对着"皇极"而发,他们关于"皇极"的种种议论更是公开对这一概念的钦定解释提出严重的质疑。大体上说,他们的共同取向是根据宋代儒学关于政治秩序的新理念,对"皇极"的概念重加解释。朱熹、叶适、周南的议论无不如此。但其中最有创意、也最有代表性的则是朱熹的新说。他驳孔安国误释"皇极"为"大中",显然是对于钦定解释进行了釜底抽薪式的摧破。他训"皇"为"君"、训"极"为"标准",即"人君所以修身立道之本"(见《皇极辨》),则尤具深意。这样一来,"皇极"竟成为约束人君的一种原则了。他一向不满意南渡以后高宗把君权提得太高。(见上篇《绪说》第二节)这代表了当时理学家的共同看法,所以张栻斥"秦汉以来,士贱君肆"(《南轩集》卷一六《张子房平生出处》),吕祖谦也抱怨"秦、汉以后,只患上太尊,下太卑"(《东莱别集》卷九《与周丞相》第十书)。他的"皇极"新解便是针对着这一局面而提出的。依此新解,则人君只需"修身"为民树一"标准"(即所谓"人君建极,如个标准",见《语类》卷七九),此外竟不必更有所作为。很显然的,他的"皇极"即是从"无极而太极"中"分殊"出来的,要求皇帝作无为而治的虚君。(见上篇《绪说》最后一节)他将"皇极"如此反施于人君的身上,真是所谓"即以其人之道,还治其人之身"了。(《中庸》第十三章注语)

皇权、官僚集团和理学集团对于"皇极"的理解和运用各取所需,

相异如此，恰好说明三者之间虽相互依存，也相互独立。这也是宋代政治文化的一个显著的特色。

第三，我的最后一点观察涉及理学家与皇权，特别侧重在"得君行道"的问题上面。我在第八章开端便已指出，过去一个相当普遍的说法，认为南宋以下儒学已由关心"外王"转而追求"内圣"。因此以朱熹为首的理学家大致都重视心、性修养，而少谈政治改革。但是这个看法显然需要作重要修正，因为这是将学术思想史和政治史完全隔离了的结果。南宋理学特重"内圣"是不可否认的，但理学家如朱熹、张栻、吕祖谦、陆九渊等并没放弃"得君行道"的努力；他们仍然在一定程度上继承了王安石"外王"的一面。这是我在本书下篇研究基本上完成之后的新认识。我这样说并不是指责前人，而毋宁是自我批判，因为我也一直认同于这一流行已久的"定论"。现在下篇的撰写已告终结，我更感到必须提醒读者对这一"定论"的注意。这是因为近二十年来，不少研究者在这一"定论"的基础上，将问题引申得更远了，好像南北宋之际已成为中国史上一个重大的里程碑。至少就我所接触的史料而言，这一假设距证实之境尚十分遥远。

在第十章中，我们已清楚看到大批理学家怎样热心地投入孝宗所号召的政治改革的活动。最富于象征性的一件事是宗室赵汝愚定策扶宁宗登基。幕后活动最有力的三个人竟是詹体仁、徐谊和叶适；詹和徐则分别是朱熹与陆九渊的门人。可见当时鼎足而立的三大理学流派都深深地介入了皇权内部的运作。在本章第六节中我们更看到理学集团成员纷纷上书，要求光宗履行"一月四朝"的承诺，最后连远在外郡的朱熹也决心加入他们的行列。这也是直接卷进了皇权的内部纠纷。皇权由谁继承？皇帝对太上皇尽不尽"孝道"？这些看来像是属于皇室的家事，其实都是直接牵系着天下的安危。所以当时不但在位士大夫关心皇权的动态，一般人也无不如此。绍兴五年至

七年之间朝野上下极力主张早立孝宗为储位，便是一个最明显的例证。（见本章第三节）绍熙五年光宗因疾不能为孝宗举丧也几乎激成一场兵变。（见《四朝闻见录》丁集“宁宗即位”条）其所以如此，当然是因为皇权在结构上居于权力世界的源头与中心，此处一乱则必然导致政治秩序的全面解体。正是根据这一认识，理学家才念念不忘要“得君行道”。

我在第八章已举“得君行道”之例，说明南宋理学虽多了“内圣”一层曲折，却未尝遗弃“外王”；它仍然继承了北宋以来儒家政治文化的主流。下面让我专就朱熹的“外王”活动，作一极简要的回顾，以重申此义；接着我还要稍稍讨论一下“得君行道”之无成与皇权的关系。

在下篇五章中，我们清楚地看到：朱熹最后二十年在“外王”方面投注了大量的心力。他虽然身在权力核心之外，但对于朝廷上的一举一动无不了若指掌。通过与朋友和门人的书信往复以及“小报”之类的新闻报道，他掌握了整个政局的推移大势；他的讯息之丰富、准确和迅速有时简直到了令人不敢置信的地步。他并不是仅仅被动地等待着别人的报告，而是往往主动地探询一切重要的动态。这些情况特别生动地反映在他有关“时事出处”的书信和语录中，构成了本书下篇各章的主要原料。事实上，如果没有他所提供的关键性的文献，南宋中期政治史上这一“遗失的环节”是不可能重构的。读过了这一部分的史料之后，我们便再也无法相信朱熹的全幅生命都贯注在“内圣”上面，对“外王”采取着不闻不问的冷漠态度。如果再进一步对他的“内圣”文字加以政治解读，则他的历史形相便更不能不有所修正了。再就他的政治行动说，“得君行道”始终是一个主要的特色。这不仅在孝宗朝为然，如第八章所述，在光宗、宁宗两朝亦复如是。淳熙十六年光宗即位后曾有召命，他已拟好了“封事”，准备前往，但最后阻于葛邲“邪气”一语而不得不取消此行。绍熙五年他对

宁宗曾抱着较高的期待，得到“亲批召旨”后即“不俟驾而往”（见《年谱》绍熙五年八月条），因此而有平生唯一的“立朝四十日”。朱熹决无“宦情”，这是完全可以相信的。但是他的责任意识不允许他放过任何一次可以重建政治秩序的机会，因为这是宋代儒家士大夫为自己规定的“天职”(calling)。

朱熹和许多理学家所热烈追求的“得君行道”的理想，为什么终于幻灭了呢？这个问题的彻底解答自非本节的篇幅所能容纳。这里我只能根据本章的讨论作一点遥远的提示而已。大致说来，“行道”之“君”之难得其人和皇权的内在限制同为不可忽视的两大因素。以孝宗为例，他在最初二十多年中根本没有多少可以自由运用皇权的空间。他在最后一年多“乾坤独御”期间，上有屡施压力的太后，下有迫不及待的太子，以致部署未毕，已不得不草草禅位。即使他真像神宗一样，是一位可以“行道”的皇帝，如朱熹所判断，他也没有神宗的客观条件。神宗二十岁即位，已拥有行使皇权的充分自由。太皇太后（光献）和太后（宣仁）虽然反对王安石的新法，但他有足够的权威顶得住来自皇权内部的压力。（见《邵氏闻见记》卷三）在这一方面，孝宗是无法望其项背的。光宗在皇权结构中的处境与孝宗一模一样，何况他不但无意于“行道”，而且恰恰是“行道”的阻力，所以更不在话下了。最后让我再介绍一下宁宗的情况，以补充本章之所未及。叶绍翁记宁宗即位的一幕最为生动有趣，原文说：

> 嘉王（按：宁宗）闻命，惊惶欲走。宪圣已令知阁门事韩侂胄掖持，使不得出。嘉王连称：“告大妈妈（原注：‘宪圣’），臣做不得，做不得。”宪圣命侂胄：“取黄袍来，我自与他着。”王遂掣侂胄肘环殿柱。宪圣叱王立侍，因责王以“我见你公公（按：高宗），又见你大爹爹（按：孝宗），见你爷（按：光宗），今又却见你”。言讫，

泣数行下。侂胄从旁力以天命为劝。王知宪圣圣意坚且怒，遂衣黄袍，亟拜不知数，口中犹道“做不得”。（《四朝闻见录》甲集《宪圣拥立》；丁集《宁皇即位》亦同）

这真是一幕难得一见的历史闹剧。宁宗其时年已二十有七，他究竟是怎样一个人，已尽在不言中。周密也告诉我们：

或谓宁宗不慧而讷于言，每北使入见，或阴以宦者代答。（见《癸辛杂识》续集下“宁宗不慧”条）

这虽是传说，恐非空穴来风，“讷于言”之说大可在“做不得，做不得”的语录中得到印证。

这是朱熹“得君行道”的最后对象，特引之以结束他的历史世界。

注　释

［1］ “Mourning and Melancholia,” in James Strachy, ed., *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. XIV, London: Hogarth Press, 1957, pp.243－258.

［2］ 详见上引文 250－252，256－258 页。

［3］ 见编者对该文的说明，上引书 240 页。

［4］ 关于近来哲学家和史学家对于《哀死与忧郁症》一文的分析，可见 Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, tr. by Denis Savage, New Haven: Yale University Press, 1970, pp.216－219; Peter Gay, *Freud, A Life for Our Time*, New York: W.W. Norton, 1988, pp. 372－373。

［5］ 按：此语借自 Peter Gay, The *Bourgeois Experience, Victoria to Freud*. vol. I: *Education of Senses*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1984, “General Introduction”, p.8，不敢掠美。

［6］ 《系年要录》卷四五绍兴元年六月辛巳条；参看《宋史》卷三九九《娄寅亮

传》。关于此事的早期记述,可看周煇《清波杂志》卷一"娄寅亮请立嗣"条,刘永翔校注本最为翔实,北京:中华书局,1994,11—14页。

[7] 关于这一问题,可看刘子健1973年的《包容政治的特点》一文,收在《两宋史研究汇编》,台北:联经出版公司,1987,特别是53页;详论见柳立言《南宋政治初探——高宗阴影下的孝宗》,《历史语言研究所集刊》第五十七本,第三分,1986,553—584页。

[8] 关于认同的形成与生活圈子,即"subsocieties"的关系,可看Erik H. Erikson, *Identity: Youth and Crisis*, New York: W.W.Norton, 1968,pp.159—160。

[9] Erik H. Erikson, *Young Man Luther, A Study in Psychoanalysis and History*, New York: W.W. Norton, 1958,pp.98—100.

[10] 见Erikson, *Identity: Youth and Crisis*, pp.212—214。

[11] 见*Young Man Luther*,p.229。

[12] 同上,54页。

[13] 见Erik H.Erikson, *Insight and Responsibility*, New York: W.W.Norton. 1964,p.162。

[14] 关于这二者之间的关系,可参考Erikson, *Identity: Youth and Crisis*,pp. 158—161。

[15] 见牟润孙《两宋春秋学之主流》第七节,收在《注史斋丛稿》,155—158页,香港:新亚研究所,1959。

[16] 参看刘子健《宋代文化变迁之一——马球》,收在《两宋史研究汇编》,特别是299—301页关于孝宗一节。

[17] 引自孟森《清高宗内禅事证闻》,收在《明清史论著集刊续编》,530页,北京:中华书局,1986。

[18] 可看Peter Gay,*Freud: A Life for Our Time*, pp.414—415。

[19] 见Freud, *Mourning and Melancholia*, pp.250—251。

[20] *The Interpretation of Dreams*, New York: Avon Books, 1965,p.290.

[21] 参看Ronald W. Clark, *Freud: The Man and the Cause*, New York: Random House, 1980,pp.307 and 322。

[22] 见周煇《清波杂志》卷一〇"祸延过客"条,刘永翔校注本注一,458—459页。

[23] 关于此点,可看Bruce Mazlish, "The Mills: Father and Son", in Robert Jay Lifton, ed., *Explorations in Psychohistory*, New York: Simon and Schuster, 1974, pp.136—148。上引弗洛伊德论父子关系语,见此文137页。

［24］　见 Peter Gay, *Freud: A Life for Our Time*, pp.340－341。

［25］　以上关于"意我理想"的撮述，主要根据 Freud, "On Narcissism: An Introduction"，收在 *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Standard edition, vol. XIV，第三节，pp. 92 － 102。并曾参考 Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy*, pp.183－185。

［26］　见"On the History of the Psycho-analytic Movement"，收在 *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Standard edition, vol.XIV, pp.15－16。

［27］　按："public opinion"见 Freud, *Narcissism: An Introduction*, p.96，犹中国人所谓"人言可畏"。

［28］　"On Narcissism: An Introduction", p.101.

［29］　*Insight and Responsibility*, p.93.

［30］　*Identity: Youth and Crisis*, p.22.

［31］　见 *Gandhi's Truth, On the Origins of Militant Nonviolence*, New York: W.W. Norton, 1969, pp.265－266。

［32］　见 *Identity: Youth and Crisis*, pp.208－211。

［33］　关于弗洛伊德以来"aggression"的种种说法，可参看 Peter Gay, *The Cultivation of Hatred: The Bourgeois Experience, Victoria to Freud*, New York: W.W. Norton, 1993, "Appendix: Theories of Aggression", pp. 529－536。

［34］　见《陈亮集》增订本，卷一一《策》，116 页，邓广铭点校，北京：中华书局，1987。

［35］　同上，121 页。

［36］　见《鲒埼亭集》卷二九。按：邓广铭《陈亮反儒问题辨析》(《燕园论学集》，北京：北京大学出版社，1984)对全祖望说提出驳论(见 355—359 页)。但邓先生的重点在陈亮的动机，与我在此处所论属于两个完全不同的问题。我对于动机一事，不作断定。此文承田浩(Hoyt C.Tillman)见告，附谢。

［37］　《陈亮集》、增订本，卷一一，121 页。

［38］　童振福《陈亮年谱》(台北：商务印书馆，1982 年重印本)55 页论对策事说："诸臣对光宗不朝寿皇，均不谓然，陈傅良且引帝裾力谏；而先生策中所言，人有谓阿谀上意，先生死后，傅良无祭文，岂以此欤？"同书 57 页又说："陈傅良未有祭文，自言因不胜悲痛，故未作。"按：后一说见《止斋集》卷九《悼刘谦之知录》诗自注："余欲作(郑)景元、同父祭文，皆不胜悲，辄止。谦之亦然。"同时提及三人，当属事实。童氏不之信，故献"岂以此欤"之疑，但文献无征。近年学人颇有辗转采用童氏之疑者，见周梦江《叶适与永嘉学派》(杭州：浙江古籍出版社，1992，123 页)及方如金《陈亮与南宋

浙东学派研究》(北京:人民出版社,1996,98页)。以上三书都承田浩检示,特此致谢。

[39] 《陈亮集》,增订本,卷一一,117页。

[40] 《水心别集》卷七,《叶适集》第三册,728页。

[41] 同上,729页。

[42] 同上。

“抽离”、“回转”与“内圣外王”

——答刘述先先生

一、前言

拜读了刘述先兄评论《朱熹的历史世界》一文，我首先要致深切的谢意，因为他确实平心静气地读了这部冗长的书，并且客观地评述了其中的得失。他大致做到了荀子“以仁心说，以学心听，以公心辨”(《正名》)这几句话。从作者的观点说，我已不能有更大的奢求，以下让我就他所提出的质疑，分别略作讨论。

二、关于“抽离”的问题

《朱熹的历史世界》包括三个互相关联而又彼此独立的部分：上篇《绪说》，概说理学整体与政治文化之间的交涉；上篇第一至第七章，通论宋代士大夫政治文化的结构与形态；下篇第八至第十二章，专论朱熹时代理学集团与权力世界的关系。上、下篇完稿在前，构成此书的主题，属于本格的史学领域。《绪说》则在上、下两篇的基础上，重新考察理学的起源和形成，并对于理学作了政治文化的解读。

所以这一部分可以说是一种思想史的研究，与正文的上、下两篇性质有别，由于述先兄所关心的主要是儒家（包括理学）精神价值的永恒性问题，因此他的质疑集中在《绪说》中几个概括性的论断。他最先提出的是所谓“抽象”（abstraction）的问题。他说：

> 凡学问不可能不作某种程度的“抽象”，没有抽象就没有学问。自然科学抽象的程度自远超过人文学，但不可以说人文学如历史只是研究“殊相”的学问。……只不过历史的抽象要对付的不是自然与因果的问题，而是文化与风格、形式问题。在这里我们关涉到三门彼此不同而互相关联的学问。哲学无分古今中外，唯一的判准是真理。思想观念史，也即英时兄所谓哲学史，则要探究哲学发生的脉络，凸显其本质，追溯其因缘，评估其影响。

述先兄论“历史的抽象”，本之卡西勒（Ernst Cassirer），论哲学与思想观念史当是他平时所持的看法。关于史学、哲学、思想观念史这三门学问的性质，今天我们每一个人大概都有不同的认识，很难统一。述先兄的分疏自有他的根据，这里不可能作深一层的讨论。我想指出的只有一点，即他所谓“思想观念史”如果指拉佛觉艾（A.O.Lovejoy）一派的“history of ideas”而言，则和我所说的“哲学史”仍有很大的区别。这一派的“观念史”是根本不能处理儒家“道统”和“圣学”一类问题的。这一点虽无关大体，但因可能会引起误解，故略作澄清。

但述先兄之所以发此一番议论，则是针对我所用“抽离”二字而来，其实出于误会。我并未以史学仅仅研究“殊相”，不涉“抽象”。中国人文研究传统中一向悬“由博返约”为最高境界。此义启自孔子“博学于文，约之以礼”（《论语·雍也》）；“约”即相当于“抽象”。后来

韩愈说:“记事者必提其要,纂言者必钩其玄”(《进学解》),更是明白点出无论是研究历史(“事”),或思想、文学(“言”),最后都必须归宿于一定程度的“抽象”。《朱熹的历史世界》虽然篇幅很大,而且处处涉及“殊相”,但在撰写过程中,“钩玄提要”始终是我的最高指导原则;我的最后目的正是要通过对于一切相关的“殊相”的考证,以建构宋代政治史、文化史上若干一向被忽视然而相当重要的“共相”。其中有些论点已承述先兄在书评中予以抉发并加认可。所以我不可能在“抽象”的问题上与述先兄之间存在着原则性的分歧。事实上,我所谓“抽离”是指“out of conext”,故说现代哲学史的叙事先将理学从儒学整体脉络中“抽离”出来,更进一步将“道体”从理学的脉络中“抽离”出来。依照中国传统的说法即是“断章取义”。我相信这主要是因为“哲学”一词来自西方,哲学史家为了在中国传统思想中寻找与西方“哲学”相类似的东西,不知不觉中便走上了这一条“削足适履”的道路。而“抽离”是无可避免的。我在书中只是指出这一现象,绝无责备别人之意。

但是我的专业是史学,虽然尊重哲学的“抽象”,却不免对“抽离”较为敏感。中国史学很早便有所谓“记言”与“记事”的分野。无论是“言”或“事”都以“抽离”为大忌。自章学诚揭出“古人事见于言,言以为事,未尝分事言为二物”之说以后(详见我的《论戴震与章学诚》外篇第三章),研究“言”的人已不能不同时注意与之相关的“事”,否则便不免陷于“离事而言理”之偏(见《文史通义·易教上》。参看王阳明“事即道,道即事。《春秋》亦经,五经亦史”,见《传习录上》),更何况孟子早已提出了“知人论世”的观点。我在本书《绪说》部分所采取的立场是:一方面把理学放在儒学传统中去认识,另一方面则更进一步将理学的兴起与发展放在宋代政治文化史的脉络中,加以考察。我相信文本中的种种含义必须同时通过语境与事境才能充分显现;

"春秋三传束高阁,独抱遗经究始终"(韩愈《寄卢仝》),虽是一种很普遍的研究方式,中西皆然,但毕竟不是唯一的方式。我在本书中强调"语境"、"事境"(context)的重要性,自然会使读者联想到斯金纳(Quentin Skinner)一派的政治思想史研究法。这一派的渊源很早,但到斯氏才发展出系统的知识论与方法论,并继之以大规模的实践[1],因此引起了广泛的讨论。但是必须声明,我虽愿意引这一"他山之石"为同调,我写本书却绝非闻斯氏之风而起,也未曾受到他的影响。如前所述,我的基本理据出于中国的史学传统,与斯氏的关系最多不过是殊途同归而已。无论就观点或方法言,我在史学研究上都是一个多元论者;研究的对象及其材料决定观点与方法的选择,而且不限于一端。像斯氏那样大张旗鼓,先根据维特根斯坦、奥斯汀一系的语言哲学建立一套严格的知识论与方法论,是我所不敢、也不想尝试的。斯氏的理论与实践都曾受到异议者的深刻批评,其中即不乏与述先兄持论相近的。[2]我在本书中不过提供了一个与哲学史不同的视野,绝无取而代之、唯我独是的妄念。

三、关于"内圣外王"与"回转"

述先兄对我最严重的指责是认定我专重"外王",而将"内圣""抽离"掉了。这恐怕是因为他对我抱有"反新儒家"的宿见,所以完全误解了我的意思。他说:"没有一个以内圣之学为终极关怀的人会同意英时兄倡导的那种回转的。"这句话我完全深信不疑,而且也在意料之中。但我所谓"回转"并不是述先兄心中的"那种回转"。第一,本书所研究的是宋代士大夫群体和儒学整体的动向。"道学"(或"理学")则代表了宋代儒学的最新面貌,和北宋初期相对照,大大加强了"内圣"这一重要向度。但作为一整体而言,"内圣"和"外王"是一连

续体，绝对不能分割成两截。我所谓"回转"不是从"内圣"回转到"外王"，而是回转到"内圣外王"的整体。关于这一点，上篇《绪说》和下篇第八章第一、第二节曾反复论证。最近我又在《宋明理学与政治文化》一书的序言中再申此义，希望可以消除这一不必要的误解（此书新写《明代理学与政治文化发微》一长篇，与本书上篇《绪说》合刊单行，不久即将问世）。第二，我在本书下篇第八章第一节论"内圣"与"外王"之间的紧张时，特别指出：

> 我们必须把理学家的个人立场和群体立场加以区别。从个人方面说，理学家或偏于"内圣"取向，或偏于"外王"取向，这是无可避免的。但以群体而言，"内圣"和"外王"却是不能不同时加以肯定的价值。（下册，35 页）

而且即使以个人言，也只是"偏向"而已，不能舍去任何一端。述先兄一口咬定我的"解读恰好遗漏了内圣之学的根本目的在于一己的安身立命，必由此切入才能把握'为己之学'的精义"。我要请他读一读下面这段话。我论偏于"外王"取向的理学家，曾说：

> "内圣"之学确是他们的精神源泉，至少他们是如此这般深信不疑的。他们不但持此为安身立命之所在，而且也相信这一精神源泉足以涤荡他们的胸襟，不断改善他们做人做事的能力。从这一角度看，"内圣"之学的宗教性格是很明显的。（同上）

我真的遗漏了"安身立命"的"内圣"之学吗？述先兄引下面程颢的一段话作为驳斥我的根据，其言曰：

> 天理云者，这一个道理，更有甚穷已？不为尧存，不为桀亡。人得之者，故大行不加，穷居不损。这上头来，更怎生说得存亡加减？是他原无少欠，百理具备。（《遗书》卷二上）

我反复思索，实在看不出它对述先兄的论旨能发生什么支持的力量。这是程颢描写他“自家拈出来”的“天理”，其语明明借自荀子《天论》的“天行（亦有引作‘道’者）有常，不为尧存，不为桀亡”。这是说“天理”（即“道”）作为宇宙根源的精神实体，本身是完满自足的，人的一切作为，无论是“外王”还是“内圣”，都对它无所增损。《绪说》中所引禅偈（“有物先天地，无形本寂寥。能为万象主，不逐四时凋”），为朱熹所认可者，即是此“物”。基督教全能、全知、全在的“上帝”也是与此“物”相类似的拟想。这个独立自足的“天理”根本无“内”、“外”之可言。它“至大无外”，同时也“至小无内”。“内圣外王”只有在人得到“天理”以后才可能出现。如果述先兄以为“天理”本身即等同于“内圣”，那么他的误会便未免太大了。就个人言，在识得“天理”后，依之自我修养，“变化气质”，即是所谓“内圣”；依之处世接物，则进入了所谓“外王”的领域。依“天理”而转化自己需要一段修养过程，所以我说“内圣”是始点；但没有人真能不与他人接触，既与人相处，则必然发生秩序问题，所以我强调“秩序重建”是儒家的终极目的。这是理学家的共识，所以程颐一则曰：“道必充于己，而后施以及人”；再则曰：“君子之道，贵乎有成，有济物之用，而未及乎物，犹无有也。”（见上篇《绪言》，185 页所引）“内圣外王”不可分而同归宿于秩序重建，这是无可争辩的。

为了澄清上引程颢语的意义，让我也引两条语录，以重建当时的语境。《遗书》卷二上云：

百理具在,平铺放着。几时道尧尽君道,添得些君道多;舜尽孝道,添得些孝道多?元来依旧。

此条与前引之条同一含义,文字也一致,当也出自程颢。所举尧、舜二例恰可说明前条"人得之者,大行不加"一语。尧、舜所尽"君道"、"孝道",不可谓不"大",然而仍无所增于"天理"中本有的"君道"、"孝道",故曰"元来依旧"。这是宋代理学的基本预设之一,陆九渊论朱熹"学不见道,枉费精神"而下一转语曰:"且道天地间有个朱元晦、陆子静便添得些子?无了后便减得些子?"(《象山集》卷三十四)这也是说朱、陆二人之有无都不可能对于作为精神实体的"道"(亦即"天理")有所增减。朱、陆是南宋"内圣"领域中两位最有成就的大师,难道我们因此便能援引述先兄的逻辑,推断九渊视"内圣"之学为可有可无吗?可知程颢的论点唯在阐明"天理"的完满自足,全未涉及"内圣"、"外王"孰轻孰重的问题。如果进一步追问:程颢"自家拈出天理二字"是公认的"内圣"之学,上面讲"天理"一段话也不能不归类于"内圣"之学,何以"天理"本身反而划在"内圣"以外?其实此疑极易解答。程颢所指出、所讲论的是他个人体验之所得,非即作为精神实体的"天理"本身。借用他"才说性时,便已不是性"(《遗书》卷一)的推理方式,我们也可以说"才说天理时,便已不是天理",或"才说道时,便已不是道"。

但第二条语录所引尧、舜"君道"、"孝道"之例,已显示出程颢视"内圣外王"为不可分的连续体。尧、舜都是他心中的"圣王",即"内圣外王"已合而为一。所以最后才能循"天理"而取得"外王"领域中的重大成就。尽"君道"的后果是建立了"治天下"的秩序,"孝道"所成就的则是人伦秩序。尧、舜的这些成就虽对于"天理"或"道"本身无所增添,但程颢对其价值则显然持十分肯定的态度。语录同卷又

一条云：

> 达可以行于天下者，谓其全尽天之生民之理，其术亦足以治天下国家也。

此句是解释孟子“达则兼善天下”（《尽心上》）一语，其根据则仍在“天理”。“天之生民”也有“理”，即让他们可以生活在一个良好的秩序之中，所以相应而有“治天下国家”的要求。可知在程颢的理解中，“治道”不但必然包括在“天理”之内，而且必待“治道”建立之后，“天理”才能“全尽”。张载曾说程颢“救世之志甚诚切”；门人也记他平时常说“圣人志于天下国家”（见本书上册，187 页）。上引语录恰好证实了这些同时人的证词。

程颢无疑是我所谓“内圣取向”的理学家，“内圣”和“外王”在他心理上必曾形成了某种程度的紧张。他受过周敦颐的精神感染，“胸怀洒落，如光风霁月”也似之，因此写下了“望花随柳过前川”（《偶成》）的名句。述先兄所引“尧、舜之事如浮云过目”云云，正是这一性格方面的表现。但这不仅只是一时的感触语，而且道、释两家更可以如此说，他的儒家立场则不可能让他长驻此境。他的《下山偶成》末二句云：

> 不是吾儒本经济，等闲争肯出山来。

这才是他的真心话，而且也将他的内心紧张赤裸裸地表达出来了。

现在让我交代一下“哥白尼式的回转”。述先兄说我出于“谦抑”的动机，故意将“revolution”误译为“回转”；这是他的厚道之词。其实我用的是天文学上的原义，“revolution of heavenly bodies”岂能译

作"天体革命"？"革命"反而是后起之义。但是我确实不认为我这部书有任何"革命"的意味。我仅仅对观测角度作了较大幅度的转动——从"道体"移向"内圣外王连续体"。而且我也没有否定哲学史取径的意思，因为在一定范围内它并未失去其有效性。哥白尼的太阳中心说出现后，托勒密系统（Ptolemaic system）也仍然继续流行，甚至在二十世纪还在工程方面被广泛地使用。[3]在一般思想习惯上，我们今天不还是继续说"日出"、"日落"吗？何况思想史究竟不同于天文学，多元叙事在冲突中共存已形成一股不可逆转的潮流。我在本书中提及"哥白尼式的回转"，是因为多数读者安于故步太久，思想上恐一时不易转过弯来，不得不如此强调一下。此外别无深意。

总之，本书是史学作品，我尽量以同情的理解，试建宋代政治文化史的大纲维。对于理学的陈述，我尤其抱着异常谨慎的态度，所以也尽可能运用当时的语言，"内圣外王"便是一例。事实上，这两个字汇是容易引起误解的，但限于篇幅，不及细论。述先兄惋惜我不能认同于"理学家的终极关怀"，以致"拒绝入乎其内"，只能留在外面，"对塔说相轮"。这一点我实在抱歉之至。但有两个理由使我不得不辜负他的期许。第一，我的史学训练不允许我完全抛却对于历史客观性的追求。尽管客观性的观念现在越来越受怀疑，但彻底否定它，我便失去专业的立足点了。所以即使我认同于理学家的"终极关怀"，我也不能让它走进这部史学专著之中。第二，我不是"拒绝入乎其内"，而是不得其门而入。如果真要做到程颢那样"直入塔中，上寻相轮"，有两项先决条件是必须满足的：一是长期"修心养性"，彻底变化自己的"气质"。否则将如二程所云："若不能存养，只是说话"（《遗书》卷一）而已。而"光在文字上变戏法是过不了关的"。在这一点上我完全同意述先兄的看法。二是亲睹"道体"，和那个"有物先天地"的精神实体发生直接的接触，即使是惊鸿一瞥也行。宋、明的"道德

性命”之学与西方的思辨哲学不同，它建立在这两个绝对预设之上。如果仅仅在语言层面上“变戏法”，又何以别于“对塔说相轮”？我既然不具备以上两项条件，留在外面“对塔说相轮”便成为我的必然宿命，但退一步说，在“苟全性命于乱世”之余，尚能从容“对塔说相轮”，在我已是意外的侥幸，不应该再得陇望蜀了。

注 释

[1] 如 *The Foundation of Modern Political Thought*, 2 vols, Cambridge University Press, 1978。

[2] 详见 James Tully, ed., *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*, Princeton University Press, 1988。

[3] 参看 Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, Second Edition, University of Chicago Press, 1970, p.68。

试说儒家的整体规划

——刘述先先生《回应》读后

述先兄读了我的答文(《"抽离"、"回转"与"内圣外王"》)之后，又写了这篇《回应》，续申所见。我另有一篇答辩文字，题曰《我摧毁了朱熹的价值世界吗?》刊于2004年1月号的《当代》。其中第一节"再论'回转'与'内圣外王'"，对述先兄原来的书评，续有讨论。我要说的话大致已说完了，不必再画蛇添足。述先兄也许还未见到此文，所以他的《回应》限于我的第一篇答文。我在第二篇答文之末已声明"答辩文字，即此而止"，现在并不想破戒。但读了他的《回应》，有一点感想和新的思绪，写在他的大文之后，只有澄清，不涉争论。

我的第一个感想是：我们的学思背景不同，语言沟通上往往发生误会。"回转"与"革命"之辨正是一好例。"第一序"(first order)与"初阶逻辑"(first-order logic)之异又是一例。述先兄用哲学眼光看我的"第一序"，立刻便联想到逻辑学上的用法。但逻辑学、数学或语言学所用的"初阶"是形容词，中间往往加一连接符号(first-order)，我用的"序"字明明是名词。但是我的用法并不是如他所说，是我"自由重新界定一个词语"。相反的，"first-order logic"是在二十世纪符号逻辑兴起以后才出现的。我的用法则来自"of the first order"和"of the second order"，至少可以上溯至十八世纪(参看O.E.D.

“order”条)。严格地说,“first-order”、“second-order”等才是新造的字。但这些名词小节无关紧要,只要略作澄清,便可释然。较大的分歧则在他从哲学立场出发,偏向于“捕捉一些万古常新的睿识”,因而极力想超越“时代、地域、文化差别等脉络的限制”。他对于我强调的历史脉络虽已大度包容,终不免疑虑重重。这一点我是深切理解的。如果他赤手以搏龙蛇,径自建立哲学系统,我自然完全没有发言的资格。但述先兄和他所代表的“当代新儒家”,是通过宋、明心性之学来重建中国哲学的智慧,这是走所谓“历史地建立哲学”(doing philosophy historically)一条路。正是在这一背景下,他才一再向我提出关于“内圣外王”的质疑。从这篇《回应》看,他似乎仍然以为我对哲学的“抽象”和“抽离”抱有偏见。我愿意再说一遍,这是误会。“抽象”是“哲学”的本质所在,谁能在这一点上立异?把宋、明儒学转化为哲学,“抽离”也是不能避免的手续。这是儒学的现代宿命,也无所施其反对。我不过从历史的观点,指出今天哲学史上的宋、明儒学已是“抽离”的结果,而非其整体,如此而已。我在原书中论及理学,也不是仅止于把它纳入原来的历史脉络之中。我同样想找出理学在儒学传统中承先启后的创新部分。时空与文化的脉络可以超越,但不能也无法跳过,这是我的史学立场。所以我的取向与重点虽和述先兄不同,但并不是完全不能沟通。

我的第二个感想是:述先兄对我的一再质疑是极其严肃的,因为基本上他是从信仰的立场出发。“心性形上学”是当代新儒家的中心信仰,这是他一再直认不讳的。所以在我们的论辩中,我始终感到彼此的着重点根本不同。他为了维护信仰,所以全力强调“内圣”,即使在接受了我的“内圣外王连续体”之后,还是要进一步追问“内圣”与“外王”孰主孰从。但是我在本书中所企图澄清的是儒学(包括理学)的历史性格。我说宋、明理学中,“内圣外王”为一连续体而归宿于秩

序重建，不过是研究历史的一个论断。无论此说是正是误，其中并没有我自己的信仰。“内圣外王”是传统儒学的一个基本预设，所以我借用它作为分析的范畴，以说明宋代理学的性质。但在讨论儒家价值的现代意义时，我早已放弃了“内圣外王”的架构。我认为儒学在私领域中仍然可以发挥直接的效用，这是《大学》所谓“修身、齐家”。至于“治国、平天下”，则属于公领域，已非儒家所能独擅，其影响只能是间接的。我在《现代儒学的回顾与展望》末节已略陈梗概[1]，这里便不多说了。所以儒学作为一个有现代生命的精神传统，确是以个人的修养为其核心所在。仅就这一点说，我和述先兄之间至少有最低限度的一致。但是我所认同的个人修养是一个彻底俗世化(secular)的现代版，既不必预设与西方“上帝”相似的精神实体（如“道体”、“太极”或“天理”之类），也不必然要先建立起一套系统森然的形上学理论，因为一涉及理论体系，便不可避免引出争端。根据我的认识，现代人所需要的精神修养必须同时包括道德与知识，并在普通理性所可及的范围之内。因此我也不愿意沿用“内圣”的旧名词。但在强调生活实践这一点上，我仍然认同儒家的传统。古代圣哲关于人生修养的思想或观念，都是为了提高人的精神境界和改进人的品格，各派无不如此，而孔子的指点尤为亲切，一部《论语》便提供了最具体的例证。《论语》中充满着富于人生智慧的话语，无论是承自古人或他自己的新得，大概都是他在生活中实践了的智慧。他对门徒说这些话语，当然也是要他们身体力行，不是仅仅说一番空话而已。所以他判断一个人的品格，不仅“听其言”，而且“观其行”。宋、明理学家也谨遵此义未失。朱熹强调“知行相须”，王守仁更大倡“知行合一”。我认为这是今天儒家传统中最具有普世性的一个部分。二十世纪初叶美国人文主义者白璧德(Irving Babbitt)便十分欣赏孔子“以身作则”(exemplification)之教，以为足以塑造出“公正的人”

(just man),不同于空谈“抽象的公正原则”(justice in the abstract)。最近我读到法国哲学史大家哈多(Pierre Hadot)的新著,更加深了我的信念。哈氏精治古代哲学典籍,其成就为世所公认。他综合一生研究所得,对西方古代哲学史提出了一个与一般印象完全不同的观察。他从希腊的“精神训练”(spiritual exercise,即 askēsis)切入,指出古希腊、罗马所谓“哲学”主要是为了在生活中实践的,并不是如今人所了解的,仅仅是“一种简单的理论谈辩”(a simple theoretical discourse)。“精神训练”是古代各派哲学所共有的一个核心部分,其主要功用便是使人自我转化(self-transformation),提升精神境界,从关怀自我进而关怀他人和社会(推己及人)。其中偶有造诣最高者,甚至可以达到与最高神相合(union with the supreme deity)的境地(天人合一),如罗马的普罗提诺(Plotinus,三世纪人),据说在六年之中便有四次这样的神秘经验。上起苏格拉底、柏拉图,下及斯多葛派、伊壁鸠鲁派、新柏拉图派等,尽管哲学理论互异,取径无不相同。他们都坚持“哲学”即是生活的实践,思辨反而是次要的。他在全书结尾处毫不迟疑地说,在古代西方哲学中,“实践理性优先于理论理性”(Practical reason takes primacy over theoretical reason[2])。哈多的观点虽然新颖,然而根据是充分的。我们只要把他的新书和耶格尔论希腊文化理想的经典巨著配合着读,便可以得到确实的印证。[3]

但是哈多此书所传达的时代意义则更值得重视。他在最后一章论“问题与前景”中,表达了两点意思:第一,他希望“哲学”的古义能够复活,使哲学可以重新成为与生活打成一片的“智慧”,不再一面倒地偏向辨析名相的抽象之谈。第二,从西方“哲学”的古义出发,他惊奇地发现,东方(主要指印度与中国)的思想竟走的是同一条道路。他说:他从来不赞成比较哲学(comparative philosophy),因为容易流

人牵强附会。但在阅读了不少法国学者关于印度佛教、中国儒道两家的研究之后，他已不得不承认：西方古代的“哲学”确实和东方的思维传统十分接近。因此他不但讨论到佛教教义，而且也旁涉儒、道，并引了《庄子·田子方》中一段话，以为印证。他尤其认同金岳霖的看法：中国哲学家都是程度不同的苏格拉底，知识与智慧是和哲学家本人分不开的，因为他必须依照着自己的哲学信念去生活（按：他是从冯友兰的 *A Short History of Chinese Philosophy* 法译本中转引的。金的原文“Chinese Philosophy”正式发表在 *Social Science in China*，vol.1，No.1，March 1980，pp.83－93）。

通过以上的简单介绍，我们不难看出，哈多和他的朋友们所力图恢复的西方“哲学”古义，正和儒家所强调的精神修养与生活实践，大体相合。所以我肯定这是儒学传统在今天最具普遍性的部分。

我为什么要陈述我自己关于儒学的现代意义的认识呢？这是为了说明：我关于“内圣外王”的论断彻头彻尾是历史的，与个人的信仰完全无关。这里没有半点“借古人杯酒浇自家块垒”的含义。我承认“内圣外王”是一个极有吸引力的构想，可以说是中国历史与文化的特有产品；它曾经长期支配着传统士大夫关于如何全面重建人间秩序的思考方式。即使在五四以后，现代中国的知识人仍然在它的无形笼罩之下。所谓“向西方寻找真理”，其实不过是向西方“取经”，希望找到一个“绝对真理”作为取儒学而代之的“新内圣”罢了。我自信十分理解宋、明理学家为什么必须以“内圣外王”的连续体为基本预设，因为在当时历史条件的重重限制下，这是他们关于秩序重建最顺理成章的一种构想。但是正如《朱熹的历史世界》所显示的，“内圣外王”一旦应用到全面政治革新的层次，便必然落在“得君行道”的格局之内。全面失败是无可避免的结局。在宋代一般士大夫的心目中，儒学作为一完整的思想系统是具有全面安排人间秩序的潜力的。这

是“内圣外王”的构想在当时具有普遍号召力的基础所在。但是我在前面已指出，儒学在现代的处境中已失去了这种全面安排秩序的资格，所以“内圣外王”作为社会建构的一种设计，仅可供“发思古之幽情”，今天已不再有现实的意义了。因此我说，传统儒学相当于罗尔斯(John Rawls)所谓“合理的全面哲学学说”(a reasonable comprehensive philosophical doctrine)；在思想与信仰多元化的现代民主社会中，它虽依然有其文化空间，但已不可能成为支配公共秩序的唯一原则了。[4]

详细说明了我的立场之后，让我再回到述先兄在《回应》中所提出的“内圣外王”孰主孰从的问题。述先兄写此《回应》时尚未见到拙作《我摧毁了朱熹的价值世界吗?》，我在该文中对“内圣”与“外王”的关系又作了进一层的分疏。我之所以没有论及主从问题，是因为“内圣外王”既为一不可分的连续体，则孰主孰从便不大好说。我最初的理解，大致以“内圣”之于“外王”，相当于朱熹所论“知行相须”的关系(见原书第八章第二节，下册，53页)。“知行”也是一连续体，未可作主从论。但述先兄主从之问逼使我对“内圣外王”的概念重加思索，终于发现“外王”一词还须作进一步的分疏。我在答述先兄文中已指出“内圣外王”是容易引起误解的字汇，而“外王”为尤然。在《我摧毁了朱熹的价值世界吗?》一文中，我虽已对“外王”的含义作了澄清，现在看来还是没有到家。下面让我再作进一步的尝试。

我在两篇答文中先后都强调一点：“内圣外王”为一连续体而归宿于秩序重建。只要在语言上稍作分析，便可知在这一陈述中“外王”与“秩序重建”之间绝不能画等号，因为后者明明包括了前者于其内。所以我的真正意思是说，“内圣外王”是一个连续不断的活动历程，最后将导致合理的人间秩序的实现。用原始儒家的话表达之，即通过“内圣外王”而变“天下无道”为“天下有道”。我所谓“归宿于秩

序重建”，大致相当于孔子“天下有道，丘不与易”的意思。我在原书中说“第一序的身份则非秩序重建莫属”，也是此意。我始终认定儒家的最大关怀是人间秩序的整体，也就是“天下有道”。为了建立这一合理的整体秩序，儒家自始便把这一重任寄托在“士”这一特殊群体的身上，此之谓“士志于道”。然则“士”又何所凭借而能承担这一重任呢？这便是他们所受到的一套特殊的精神训练，古代称之为“修己”或“修身”。《论语》中有下面一段孔子与子路的问答，最能说明“修己”的意义：

> 子路问君子。子曰：修己以敬。曰：如斯而已乎？曰：修己以安人。曰：如斯而已乎？曰：修己以安百姓。修己以安百姓，尧、舜其犹病诸！（《宪问》）

“修己以敬”即后来程颐“涵养须用敬”一语之所本，其为“内圣”的工夫是无可置疑的。但子路显然认为“内圣”不能即此而止，所以一再追问为什么要“修己以敬”。孔子也认可了他的问题，因此不惮烦地一再解答。他第一次“修己以安人”之答，也许仅指个人生活圈中的少数人（如“老者安之”），故子路感到意犹未足。第二次答语则扩大到天下“百姓”，并明举尧、舜为例。由此可知，“内圣”的修养主要是为了造就富于精神资源的“君子”，使他们可以安顿好人群的生活，直到天下所有的“百姓”都能分享这样的安顿为止。《论语》中还有一节子贡问“仁”的对话，恰好和上引问答密切相关：

> 子贡曰：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁！必也圣乎？尧、舜其犹病诸！夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”（《雍也》）

二程早已注意到“尧、舜其犹病诸”一语在《论语》中仅见于此两处(见朱熹《论语集注・雍也第六》末条),一就“安百姓”言,一就“博施济众”言。因此我们可以断定:《宪问》之“安百姓”即是《雍也》之“博施于民而能济众”。子路、子贡大概平时习闻孔子“天下有道,丘不与易”之说,所以陈义至高无上;一个要将“修己以敬”上推到“安百姓”的最高点,另一个则把“仁”的功用扩大到“博施济众”的极限。“修己以敬”是“内圣”的功夫,上面已说过了。“仁”则是“内圣”的核心,更不待说。但这两段话放在“内圣外王”的思维架构下,作整体的解读,我们大致可以得到下面的认识:从个人的层面说,“内圣”的修养确是对于每一个“士”或“君子”的基本要求,所以孔子说:“德之不修,学之不讲……是吾忧也。”(《述而》)“内圣”虽必须从个人修养开始,并且也为个人提供了一个“安身立命”的精神领域,但却不能即此而止,在个人层面上获得完成。这是因为儒家的“内圣”基本上是一个公共性或群体性的观念,必须从“小我”一步步推广,最后及于“大我”的全体。所以子贡用“博施于民而能济众”来界定“仁”的功用,孔子不但加以认可,而且指出:若能如此则已不止是“仁”,简直到了“圣”的地步。这一由己及人直至“博施济众”的过程,也就是“外王化”的过程;“外王化”则不能不有一定的秩序架构与之配合,否则“内圣”的功效无从发挥,孔子论“仁”与“礼”的关系即足为最具体的说明。所以孔子论“安百姓”与“博施济众”,便必须假设尧、舜治天下为先决条件。朱熹说:“仁固能博施济众,然必得时得位,方做得这事。然尧、舜虽得时得位,亦有所不足。”(《朱子语类》卷三十三)如此解释“尧、舜其犹病诸”,大致符合《论语》的原意。我们可以肯定地说,孔子心中的“内圣外王”大致即是“仁”与“礼”;只有在尧、舜的“礼”治秩序之下,“仁”的功效才能发挥到“安百姓”或“博施济众”的极限。《中庸》强调

“作礼乐者，必圣人在天子之位”（见《中庸章句》第二十七章引郑玄注），即是后世对原始儒家“内圣外王”观念的一种回响。但在上引《论语》两段文本中，孔子的态度尤可注意。他答子路之问，最初只肯说“修己以安人”，而答子贡之问，则说“仁者，己欲立而立人，己欲达而达人”，这都是所谓“能近取譬”。宋代理学家自二程以至朱熹及其门人，对于“立人达人”、“能近取譬”之说曾有过种种讨论（收在《朱子语类》卷三十三《子贡曰如有博施于民章》）。其中一个共同看法是：孔子嫌“子贡驰骛高远，不从低处做起”，因此告之以“仁”的实践在于“能近取譬”。无论孔子是否对子路、子贡有所不满，他两次答语的精神确是一致的，即“内圣”（仁）的“外王化”应当由近及远，由局部至全体；在尧、舜这样得位的圣人不存在的情况下，不能期待“仁”的功效可以即时变“天下无道”为“天下有道”。所以“修己以安人”和“己欲立而立人，己欲达而达人”两语中的“人”字，所指必相近，即“君子”或“士”的生活周边的种种人，其最自然的始点则是家人。朱熹答“修己如何能安人”之问，曰：

> 且以一家言之，一人不修己，看一家人安不安！（《朱子语类》卷四十四）

可见他正是这样来理解这句话的。换句话说，“修己”能导致一个和谐的秩序在家中出现，推至亲戚、朋友、乡党等社群，也无不如此。这个理解在孔子答或人“子奚不为政”之问中，得到了进一步的印证。孔子说：

> 《书》云：“孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。”是亦为政，奚其为为政？（《为政》）

朱熹《集注》云：

> 《书》言君陈能孝于亲，友于兄弟，又能推广此心，以为一家之政。孔子引之，言如此，则是亦为政矣，何必居位乃为为政乎？盖孔子之不仕，有难以语或人者，故托此以告之。

或人所谓“为政”是问孔子为什么不出仕，参与“治国”之事。孔子引《周书·君陈》篇语作间接的答复，表示以孝、友“齐家”也就是一种“为政”。他显然已扩大了原问中“为政”二字的含义。如果通过现代“建立秩序”的概念来理解孔子所谓“为政”，倒是十分恰当。《集注》“盖孔子不仕”云云自是朱熹的推测之词，但与前引答子路、子贡的话合起来看，也是很近情理的。孔子既以“天下有道”为最终极的关怀，自然也最重视能有“安百姓”与“博施济众”的机会，以致发出了“如有用我者，吾其为东周乎！”的感慨。但“居位”而“为政”毕竟不是个人单方面所能直接作主的事，所以他才扩大了“为政”的概念，主张“能近取譬”为实践“仁”的方法。这便保证了“内圣外王”的统一活动可以无一息之停。

我先后在两篇答文中强调了两个基本论点：第一，儒家的“内圣外王”为一不可分的连续体，归宿于秩序重建。第二，所谓“秩序重建”并不专指政治秩序（“治道”）；人一生下来便置身于重重秩序之中，因此秩序重建可以从最近的“家”开始。这两个论点都在上面讨论《论语》几段文字中，得到了很高程度的印证。由于我的解读基本上根据程、朱的诠释，因此我更有理由相信宋代理学家确实继承了孔子关于儒学性质的基本规定。在这一关联上，我要再一次揭示程颐的一句名言：

君子之道，贵乎有成，有济物之用，而未及乎物，犹无有也。（《程氏粹言·人物篇》）

此语中“物”字即是“人”，我在原书中已指出（上册，185－186页），不必再说。我现在要郑重指出，程颐所发挥的便是上引孔子论“修己以安人”及“博施济众”两节的深义。如果纳入“内圣外王”的概念架构中，这是说个人所修的“内圣”在未能进入“外王化”的历程之前，不但不能说是“有成”，甚至也不能称之为“有”。“内圣外王”为一不可分的连续体在这句话中固然表达得非常明确，而“未及乎物，犹无有也”八个字更证实了儒家“内圣”的群体取向与公共取向，虽“修己”者也不得据为己有。前面已指出，这是因为“士”或“君子”的“修己”并不是仅仅为了开拓自我的精神资源，而首先是为了如何去建立并实践“安人”、“立人”、“达人”以至“安百姓”、“博施济众”等超个人的理想。

上面试图勾勒出儒家整体规划（如用英文表示，即“The Confucian Project”）的一个基本轮廓。儒家创建人孔子的最大关怀显然集中在人间世界。这当然不是否认他在人世关怀的后面另有深层的“性与天道”的思想背景。但他平时既不肯轻易谈论，我们已无从知其详了。他生在一个“礼坏乐崩”的时代，因此怎样重建合理的人间世界的秩序构成了《论语》的主要内容。他虽然出身于贵族的下层，他的关怀却早已扩大到所有的人，前引“修己以安百姓”便是明证。他心目中的“礼”也已非古代“礼不下庶人”的故物，因此在治理“民”的问题上才明确提出了“道之以德，齐之以礼”（《为政》）的主张，此所谓“德”当然是指“仁德”，后来孟子的“仁政”便是从这里发展出来的。因此我们清楚地看到，通过“内圣外王”以重建秩序，是孔子最先为儒家创立的整体规划。

宋代儒学的复兴基本上便是这一古典规划的复活。我们必须先把握住这一要点，然后才能理解为什么宋代儒家一出场便揭出“回向三代”的鲜明旗帜，而且一直到南宋中叶朱熹还根据程颢的论断，与陈亮展开了关于“三代”与“汉、唐”的激烈争辩。宋儒的“三代之治”其实是秩序重建的象征符号。他们的真正意图不是复古，而是依照儒家的传统理念来彻底改造晚唐以来政治、社会、文化各方面的失序状态。所以王安石对于“二帝三王”的“施设”，主张“当法其意而已”(《临川先生文集》卷三十九《上仁宗皇帝言事书》)；朱熹回答“后有圣贤”如何“用三代法度”的问题，也强调“必须别有规模，不用前人硬本子”(《朱子语类》卷一三四)。正是为了秩序重建之故，宋代革新取向的儒者，包括理学家在内，无不同时深究当世实务和天下利弊。此所以程颢“救世之志甚诚切，亦于今日天下之事尽记得熟”，特别得到张载的推重。可知“回向三代”在宋儒绝不是一个脱离现实的高调。相反的，他们在大大小小各层次秩序重建上的实践，都证实了他们是在认真推行儒家的整体规划。

孔子不肯多谈的“性与天道”在宋代得到空前的新发展，这是理学家对儒家“内圣”之学的重大贡献，也是中国哲学史或思想史上最显精彩的一章。但这一突出的成就不但没有改变孔子所创始的儒家整体规划的基本结构，反而加强了它。这可以从两方面来说明：第一，我们都知道，理学家之所以建立种种宇宙论、形上学系统，是为了驳斥佛教以世界与人生为空的理论。这是因为宋代士大夫多“为释氏扳去”，理学家若不作此努力，则不可能在士阶层中吸收人才，共同进行秩序重建的事业了。第二，我在原书中已指出，他们的宇宙论、形上学中颇有一部分是为人间秩序提供精神根据的。他们都抱有一种很深的信念，“外王”的努力之无效(如熙宁变法)，追究到最后，还是由于“内圣”的基础不够坚固。他们仍然遵守孔子的规划，认定士

由“修己”得来的“内圣”不能据为己有，必须逐步推出去，从“安人”以至“安百姓”。这一中心观念贯穿于宋、明理学之中。若非如此，程颐如何会说“君子之道……未及乎物，犹无有也”？顾宪成更何能义正词严地痛斥一味“讲求性命”而不念及“世道”的晚明理学家？我必须郑重声明：这里讲的只是历史上儒家整体规划中“内圣”的位置。我完全承认儒家的“内圣”还另有种种深厚而丰富的含义可说，特别是从它的现代启示性方面着眼。事实上，儒家的整体规划今天已隐入历史，怎样重新发掘“内圣”的资源而赋予它以现代的意义，正是哲学家如述先兄的任务，没有我说话的余地。

最后，让我从概念方面澄清述先兄与我之间的分歧所在。关键仍在“外王”一词可有种种歧义。“内圣”和“外王”两个概念用于讨论儒家（特别是理学），确有醒目之功。但这一二分法终不免有简略含混之弊，内涵与外延都不清楚，经不起详细的分析。在一般用法中，大概以心性修养、体认天理之类为“内圣”，而以“外王”泛指政治上的“事功”。如果依此通行的理解，则经学研究究竟是否应该包括在“内圣”之内似乎已是一问题，否则为什么现代求“内圣”的人把有清一代的经学家一概斥为“学不见道，枉费精神”？换一个角度，以《中庸》所谓“尊德性而道问学”来说，是否只有“尊德性”才算是“内圣”？“外王”一词所引起的问题更多，我在《当代》的答文中已提到过，这里便不再说了。

我读述先兄的两篇文字，他笔下的“内圣”与“外王”好像是用上述的通行义。倘依此义，则“内圣”为主、“外王”为“从”是一个很自然的推论。不但如此，他重建现代中国哲学的工作集中在儒家“内圣”方面，大体上似乎也接受了当代新儒家“内圣开出外王”的主张。因此“内圣”在他的思考与研究领域中实占据着绝对中心的位置。他对于《朱熹的历史世界》最质疑的一点，分析到最后，便是以为我有意或

无意地贬损了“内圣”的重要性。下面让我提纲挈领地说明我的基本观点，以了断这一公案。

如述先兄所深知，我这部书并不是关于“内圣外王”的专论，不过因研究宋代士大夫政治文化前后三期的发展而牵涉到此一问题而已。我的着眼点自始即落在“内圣外王”与儒学整体动向的关系上面。又由于全书正文（特别是下篇）的研究偏重在理学家实际政治活动一方面，我自然不可能以“内圣”为出发点。在上下两篇完稿之后，再写上篇《绪论》，我对于理学的视境（perspective）已在不知不觉中发生了变化，不仅与一般哲学史上的看法之间更拉长了距离，并且和我自己以前的认识也已有所不同。我此时深信：如果想认真了解理学的根本取向，在纵的方面，必须把它置于全部宋代儒学的历史动态之中作整体的观察；而在横的方面，则不但要研究理学家的种种言论，而且更应该考察他们的实际行动。因为行动所透露出的思想与价值取向可以填补言论中的空白。这正是孔子所谓“听其言而观其行”。大体上说，我觉得儒家对思想与实践统一的强调与西方古代各派哲学相较（如前引哈多所论），只有过之，而无不及。基于这一认识，我在原书中才断定“内圣外王”为一连续体而归宿于秩序重建。为了醒目起见，现在我姑且称之为“儒家的整体规划”（The Confucian Project），并进一步断定这一规划的原形是在孔子手上成立的。

但是“内圣”、“外王”词义的多歧既如上述，读者对于我所提出的儒家规划发生误会，我的责任自然比读者大。现在让我说明我的用法。我所谓“内圣”并非专指心性修养、体证“天理”等，至少包括理学家对于经典的新解读。这一点因为没有引起争论，可以一言表过不提。首先，我用“外王”一词则是扣紧“内圣”而说的。所以我不认为理学家能承认任何“事功”（如朱熹所谓“建立国家”）都可以称之为

“外王”。朱熹本程颢之说，以“王”与“霸”分辨“三代”与“汉、唐”便是明证。王安石说神宗“当法尧、舜，何以(唐)太宗为哉”，也是同一意思。其次，我在《当代》的答文中已指出，“外王”并不专指全面更新“治道”而言，如熙宁变法之类。由于儒家特重实践，“内圣”的“外王化”可以在大大小小任何生活圈子中展开。我在原书中曾举北宋“乡约”、“义庄”为例，并明白地说：

> 北宋士大夫……不得不设计新的制度来重建儒家秩序，无论是王安石的“新法”、吕氏“乡约”，或范氏“义庄”。虽有全国性与地方性之异，都应作如是观。(上册，300页)

这正是孔子所谓“能近取譬”。荀子“儒者在本朝则美政，在下位则美俗”(《儒效》)二语则更能表达这个意思：“内圣”随时随地都必须“外王化”以发挥秩序重建的实效。事实上，理学在此下八百年中国社会上所产生的实际影响，主要是通过“在下位则美俗”这条路。根据程颐“道未及物，犹无有也”的原则，我不能将“内圣”与“外王”截然分开，而宁可视二者为一连续体或实践过程；其具体的成就便是各层次上秩序的重建。但“秩序重建”绝不可等同于“外王”，而是“内圣外王”的统一实现。所以我在原书中特别用变“天下无道”为“天下有道”，来界定“合理的人间秩序的重建”(上册，170页)。现在我们既看到在儒家的整体规划中，秩序重建可以由小及大，由近而远，“天下有道”自然便不能看作是脱离现实的空想了。它好像是远在天边，然而却也近在眼前。“内圣”在这一规划中其实是占据了枢纽的地位，不过不能脱离“外王”而变“天下无道”为“天下有道”而已。

照我现在的理解，“内圣”与“外王”的关系既可以看作是“知行相须”，也可以认为是“体用一源”，这和述先兄所说的“主从”还是相去

不远。但是“秩序重建”才是儒学整体规划的归宿处，我的见解仍然未变。

本文中所陈述的儒家整体规划，代表我现阶段的历史理解，但仅仅当作一个尝试性的假说呈现在读者的眼前。如果不是述先兄锲而不舍地一再问难，这个假说是不可能出现的。我必须向他表示诚挚的感谢。

注释

[1] 《现代儒学论》，39—45 页，上海：上海人民出版社，1998。

[2] 见 Prerre Hadot，*What Is Ancient Philosophy?*，Cambridye，MA：Harvard University Press，2002，p.273。按：法文原著刊行于 1995 年。

[3] Werner Jaeger，*Paideia，The Ideals of Greek Culture*，3 vols，Oxford：Oxford University Press，1943—1945.特别是第二册第二章论苏格拉底，以 askēsis 陶冶人格及其对后世发生巨大影响一节，53—57 页。

[4] 见 Yü Ying-shih，“The Idea of Democracy and the Twilight of the Elite Culture in Modern China，” in Ron Bontenoe and Marietta Stepaniants eds.，*Justice and Democracy*，Honolulu：University of Hawaii Press，1997，pp.208—209。

我摧毁了朱熹的价值世界吗？

——答杨儒宾先生

再论"回转"与"内圣外王"

《朱熹的历史世界》出版以来，我先后已拜读了陈来和刘述先两先生的评论，都是长逾万言的用心费力之作。[1]杨儒宾先生的长文，也从多方面攻错；他以《如果再回转一次"哥白尼回转"》为题，与述先兄关于"回转"的质疑有可以互相参照之处。[2]关于"回转"问题，我已有专文答述先兄，题为《"抽离"、"回转"与"内圣外王"》（刊于《九州集林》，2004 年春季号），所以本文不再重复。但由于本刊读者未必都有机会读到香港出版的《九州集林》，让我对这一点先作一交代，然后进入正文，以免杨先生误会我故意避重就轻，不答他提出的中心问题。但下面所论，有远出答刘先生文之外者，所以也可以算是该文的续篇。

本书上编《绪说》中提出了一个论点，即宋代理学虽以"内圣"之学（讨论心、性、理、气之类）显其特色，但并没有离开儒学的大传统，仍然以重建一个合理的人间秩序为其最主要的目的，即变"天下无道"为"天下有道"。所以我建议在观察角度上作一调整，这便是所谓

"回转"。述先兄误会了我的意思,以为我主张从"内圣"回转到"外王"。其实我在书中已明白说过,理学家之所以异于宋初以来的传统儒家,便在于他们特别强调:非先在"内圣"方面取得实实在在的成就,"外王"是不可能实现的。这个强调是王安石所未有的,虽然他已建立了内圣外王相辅以行的基本模式。所以我向述先兄解释:理学其实是一个"内圣外王的连续体",我是要从"内圣"回转到这个连续整体,并不是完全撇开"内圣",只重"外王"。不但如此,我论"内圣外王连续体"不可分,主要是着眼于理学作为一整体和理学家作为一士大夫集体这个层次上。至于理学家作为个别的人,则有倾向于"内圣"的,也有倾向于"外王"的;在这两大型之中,个别倾向的程度也因人而异,无从一概而论。但由于理学家作为儒者必须在理论上同时肯定"内圣"与"外王"两大价值,不可能舍去其中任何一个,于是在个人层面上便出现了"内圣"与"外王"之间的紧张。这是因为一方面"内圣"取向的理学家必然意识到:他们除了"存养"和"讲论"所谓"道德性命"之外,还承担着实践"外王"(建立秩序)的责任("以天下为己任")。另一方面,"外王"取向的理学家也时时警觉到,他们不能终日在世务中头出头没,必须随时在"内圣"领域中力求精神境界的提升。唯有如此,他们才能本其"外王"之学不断从各方面改善人间秩序。(所谓"外王"之学,在宋代一般指"礼、乐、刑、政"之类,胡瑗教学,分立"经义"与"治事"两斋,即后来"内圣"之学与"外王"之学的先驱)。所以,作为一个"理想型"看待,个别的理学家必须同时兼具"内圣"之学与"外王"之学,而以重建秩序(此即"外王"的实现)为最后归宿。理学的整体结构即与此相应。(《大学》与《近思录》即其证)反之,若将理学定性为专讲"心性"之类的形而上"内圣"之学,置人间秩序为"第二义",这也许可以满足"小我"或"自我"的某些"终极关怀"。但这样一来,理学家和弃世与避世的释、老便难以分辨了。所以朱熹

说："自谓能明其德而不屑乎新民者，如佛、老便是。"(《语类》卷一七《大学四》)他评程氏门人下梢"都流入释氏"(同上，卷一〇一《总论》)，尤为明证。谢良佐(显道)讥议张载"以礼教人"，以致其门下"溺于刑名度数之间，行得来困，无所见处"。这恰好反映他不重视人间秩序的重建，一味求在形而上的"道"上有"所见"。因此朱熹说他"又自偏"了；又说："如今人说道，爱从高妙处说，便说入禅去，自谢显道以来已然。"(均见同上"谢显道"条)这个反面论证更加强了我所谓"回转"的必要性。理学既在儒统之内，没有任何理学家会公然说(但可能会私下想)：我的最终目的仅在于个人体证与讲论形而上的"太极"或"天理"；"天下无道"则属于形而下世界的事，且待我"证道"或"悟道"之后，完成了我个人的"终极关怀"，再相机行事；如果机缘成熟("命")我当然会尽力去建立人间秩序，但若机缘不至，我仍然只好退下来，继续追求我个人的生命意义。这可以是一种正常的人生态度，但绝不符合儒家的立场。

用上述的观点看待"内圣"之学的本书读者，有一个基本误会，以为我在书中所谓"重建合理的人间秩序"或简称"秩序重建"(相当于"外王"的实现，但误会也由此起)，专指政治秩序(即"治道")。其实我在上篇《绪说》中论《近思录》引朱熹解《大学》云："修身以上，明明德之事也"；"齐家以下，新民之事也。"我同时便指出："明明德"是"内圣"领域，"新民"则是"外王"领域。(上册，35 页)可见我所谓"秩序重建"是从社会的最基本单位——家——算起的。换句话说，人一生下来便置身于一层层一圈圈的"秩序"之中，每一个"秩序"都可以是"重建"的对象。但因本书的主题是宋代士大夫政治文化，尤其集中研究了两宋的政治改革，读者很可能会将"外王"、"秩序"、"改革"三个概念与"得君行道"紧密地连成一体，难解难分。在这一理解下，读者自然会推想："外王"的实现或"秩序重建"是"千载一遇"的事，理学

家既不可能常有这种际遇，则他的人生取向必然只能以“内圣”为主导。但是如果读者知道我所谓“秩序重建”乃从社会的最基本单位（家）开始，大概便不致再认为人可以有不理会“秩序”的一天。即使是“出家人”，还是逃不掉宗教社群的“秩序”。陆九渊“得君行道”无成，回到故乡创办象山书院，但书院是一团体，仍必须订“学规”以建立和维持“秩序”；后来知荆门军，“承流宣化”，更根据他自己的“内圣”所得整顿地方吏治，矫正风俗（如以讲《洪范》的“敛福锡民”代替道教设醮）。所以周必大说他“如古之循吏”。即使闲居在家，据一位美国史学家最近的研究，他对本州本县的种种地方秩序，仍积极参与，无一息之停。（此事后文有交代）而且只要涉及“秩序重建”，无论大小高低，也无不有机遇的问题，并不仅“得君行道”为然，那不过是最突出的情况而已。即如持“孝弟之道”以“齐家”，舜的父亲是瞽叟，弟弟是象，因此他也同样面对过“得父”、“得弟”的问题。其他可以类推。所以从儒家立场说，个人终生追求“终极关怀”，待机“行道”，成败不系于心云云，即是对此唯一的人间世界（因儒家无死后世界）采取一种观望的态度。果真如此，则“证道体”与“证涅槃”也不过在百步与五十步之间而已，尚何“价值托付”之可言？但这一误会实因将“外王”钉死在“得君行道”的概念上所引起，这是我在撰写过程中未能预先想到的。我虽在上引“明明德”、“新民”条中点出了“外王”的广大范围，又在第三章论“天下为己任”一语时，具体说明此意（上册，299—300页），但毕竟没有特别说明“外王”的实现或“秩序重建”究竟何指。这是我的疏忽，因此也必须对读者的误解负起一部分的责任。现在我已相当彻底地澄清了这个问题，则从理学的特殊观点说，“内圣”、“外王”为一连续体而归宿于秩序重建，是一个经得起反复勘查的断案。其理由可以简括如下：人既无一刻不在“秩序”中生活，也就是无一刻不面对建立合理“秩序”的问题。而建立秩序的唯一凭

借，根据理学家的共同信仰，便是他们所发展出来的一套“内圣”之学。就社会为一整体而言，“内圣”之学绝不可能是终点，而必须在“外王”或“秩序”的领域中显出“全体大用”。这是出于儒学本身的内在要求。即使作为个人的理学家，他身在“秩序”（无论大小高低）之中，负有使此“秩序”越来越合理的责任，因此也不可能止步于“内圣”。否则他便是在“内圣”中流连光景，与耽禅悦佛无以异了。所以就我所见，如果不把理学推出儒统之外，我们必须“回转”，将视线从“内圣”移向“内圣外王连续体”。“内圣”之学无论多重要，都不可能是理学的终点；它与“外王”之学紧紧地连在一起，为建立合理的人间秩序而服务，而且也只有在秩序中才能真正完成自己。朱熹以《大学》“明德”、“新民”分指“内圣”与“外王”两大领域，本书已经论证过了，《语类》中其他证据尚多，已无详引的必要。但我最近发现了下面这句最简明扼要的话：

> 新民必本于明德，而明德所以为新民。（卷六“万章问孔子在陈章”）

如果用“内圣”、“外王”代进去，这句话便是

> 外王必本于内圣，而内圣所以为外王。

宋代理学家关于“内圣外王”的整体认识，在此已一语道尽。

最后我还要补论宋代儒家要求重建政治秩序（“治道”）与孔子的关系。以“回向三代”为号召，推动全面的政治革新构成了宋代儒学的主流，上起古文运动，下迄朱熹的“王霸”之辨。由于儒家士大夫从中央发动的政治改革，前后也有三次，即庆历变政、熙宁新法和“孝宗

末年之政”。这样长期持续的思想运动和反复出现的改革动向，特别是二者之间的互动关系，构成了宋代历史的一大显著特色，不但空前，而且绝后。关于这一独特现象的历史背景，本书上篇各章已试着提出了多方面解释。我说宋代儒学（包括道学或理学）以秩序重建为最主要的关怀，而以整理“治道”为其始点，便是以上篇的研究为根据。上篇《绪说》分析宋儒“平治天下”精神的古典儒家的源头，我特别强调了孟子的影响，这里我要进一步指出，宋代儒家士大夫的热心参加政治改革也曾受到孔子以身作则的激励。这也是与本书主题直接相关的重要史实，不能不补写一笔。《论语·阳货》篇有两则著名的纪事。第一则说：

> 公山弗扰以费畔，召，子欲往。子路不说，曰：“末之也已，何必公山氏之之也？”子曰：“夫召我者，而岂徒哉？如有用我者，吾其为东周乎？”

第二则说：

> 佛肸召，子欲往。子路曰：“昔者由也闻诸夫子曰：‘亲于其身为不善者，君子不入也。’佛肸以中牟畔，子之往也，如之何？”子曰：“然，有是言也。不曰坚乎，磨而不磷；不曰白乎，涅而不缁。吾其匏瓜也哉？焉能系而不食？”

这两个故事都是描写叛臣召孔子，而孔子露出一副跃跃欲试的神情。孔子先后答子路的话也是一致的，表示他不甘寂寂以终，希望有机会在政治上一显身手，也许可以造成一个继“三代”而起的“东周”。这两件事必须和下面他答避世之士的话合起来看。他说：

> 鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。（《微子》）

上一句话表明他对这唯一的人间世界的深爱；下一句则显示他改造（“易”）人间世界的宏愿，非到“天下有道”的境地决不停止。这是孔子对于政治的真实态度。抓住了他这一心理，我们才懂得他为什么对公山与佛肸之召竟怦然心动。后世注家对这两个故事是有过争论的，但这不影响我们此处的讨论，因为宋儒于此是深信不疑的。

现在让我举两例以见孔子重建政治秩序的志向在宋代改革取向的士大夫间所引起的反响。第一例即王安石。他的《中牟》诗云：

> 颓城百雉拥高丘，驱马临风想圣丘。此道门人多未悟，尔来千载判悠悠。（《临川先生文集》卷三〇）

此诗年代难定，但无论在熙宁前或后，都清楚地反映他深契孔子“吾其匏瓜也哉？焉能系而不食？”的精神。“门人多未悟”当指子路，因为他两次都不赞成孔子前往施展抱负。不用说，安石咏此诗时，“如有用我者，吾其为东周乎？”一语也必然往复胸中，所以他推行变法不仅受孟子的影响，也同时受到孔子的启发。第二例则恰好是朱熹。《语类》卷四七有“佛肸召章”一条，论孔子何以欲往云：

> 圣人见万物不得其所，皆陷于涂炭，岂不为深忧，思欲出而救之。但时也要，出不得，亦只得且住。圣人于斯世，固不是苟且枉道以徇人。然世俗一种说话，便谓圣人泊然不以入其心，这亦不然。如孔子云：“天下有道，丘不与易也。”这个是十分要做

> 不得，亦有不能自已之意。……但要出做不得，又且放下。其忧世之心要出仕者，圣人爱物之仁。至于天命未至，亦无如之何。……出处之大义，亦在这里。

又答“欲往而终不往”云：

> 圣人欲往之时，是当他召圣人之时，有些好意来接圣人。圣人当时亦接他这些好意，所以欲往。然他这个人终是不好底人，圣人待得重理会过一番，他许多不好又只在，所以终于不可去。如阴雨蔽翳，重结不解，忽然有一处略略开霁，云收雾敛，见得青天白日，这处自是好。

此两条都是叶味道（贺孙）所记，另外还有一简本，为潘时举同时所记，下注“贺孙录详，别出”。按时举所记为绍熙四年（1193）以后所闻，则必在五年朱熹被逐出临安之后，这一年十二月竹林精舍落成，熹“率诸生行释菜之礼”（见《年谱》），叶、潘二人疑即在其中。潘时举所记虽略，但第二段最后一句反比叶录为详，其言曰：

> 譬如重阴之时，忽略开霁，有些小光明，又被重阴遮闭了。

此句语意完整，“又被重阴遮闭”数字答复了何以“终不往”的问题。上引解“佛肸召”章的年代既定，可知朱熹完全以自己“立朝四十日”的政治经验与孔子“欲往”事互相印证，可以说是他的“夫子自道”。他所谓“所说经固有嫌于时事而不能避忌者”，于此又添一例。“忽略开霁，有些小光明，又被重阴遮闭”，也是他最后在临安的遭遇。他在临行时朝廷又有知江陵的任命，他此次坚辞不就，并决绝地说：“今番

死亦不出。"(《语类》卷一〇七)此即与他说孔子何以"终不往"之意相通，因为关系着"出处之大义"。但更值得注意的是他驳"世俗一种说法"，以为圣人于"斯世"竟能"泊然不以人其心"。相反的，他坚持，圣人对变"天下无道"为"天下有道"一事"是十分要做不得，亦有不能自已之意"。我说理学家的最大关怀是重建合理的人间秩序，在这里又得到一次意外的证实。朱熹注解《论语》至迟也始于三十岁左右，则孔子的两个"欲往"的故事，在他心中当思量过不止千百遍。他热心于"孝宗末年之政"不可能不受到上述孔子精神的感染。陆九渊在等待轮对期间与友人书，也特别引"如有用我者，吾其为东周乎"一语(《象山全集》卷一一《与王顺伯》)，尤足与朱熹所言相阐证。这才是儒家真血脉之所在。所以明末顾宪成说：

> 官辇毂，念头不在君父上；官封疆，念头不在百姓上，至于水间林下，三三两两，相与讲求性命，切磨德义，念头不在世道上，即有他美，君子不齿也。(《小心斋札记》卷一一)

他自己是理学家，平时讲学也不离心、性、理、气、太极、本体、工夫等，读《明儒学案》卷五十八可知。他大概不能算是忽视"心性论"、"形上学"的人。上引的话出自他之口，恐不能等闲视之；事实上，他已从存在的危机感出发，在那里指点"向上一机"，呼吁理学已到了不能不"回转"的时候了！

我摧毁了朱熹的价值世界吗？

上一节是关于"回转"说的进一步澄清，其中涉及"内圣"与"外王"的关系和"秩序重建"的确切含义等。这是我的正面陈述，并非针

对杨先生的大文作驳论。不过我相信，杨文中有关这些问题的质难也同时得到了充分的回应，所以下文不再另作讨论。

刘述先先生虽在“回转”问题上向我提出了深刻的疑问，但他对全书的中心论旨则把握得很准确。他深知本书上、下两篇的正文都属于史学研究的性质，只有在正文完成后才补写的上篇《绪说》是关于思想史的专篇。我现在还可以补上一笔，我笔下的理学家只是宋代士大夫集体中的一个特殊类型，不是个别的人；《绪说》中的政治文化解读也仅限于与正文题旨直接相关的某些理学观念。我根本没有触动宋代理学体系的本身，更没有任何企图对所谓“心性形上学”另提出一套有系统的新说，因为这是完全在本书的范围以外的。

但杨先生对于本书的理解却别具只眼。他认定本书的主旨是为了颠覆整个理学传统，包括朱熹在内。他在字面上确实肯定了本书为政治史、文化史的研究，并大度地承认了本书所取得的成绩。但他的全文无处不明说或暗示：我的历史研究彻头彻尾地是对庄严神圣的理学殿堂进行拆基工作。杨先生的中心论点集中表达在结论部分。承他抬举，我居然可以跻身于中国的叶适、王廷相、戴震和日本的伊藤仁斋、荻生徂徕等人的行列，成为所谓“东亚近世反朱学的潮流”中的一员。我虽然因此不免有点飘飘然，但可惜我完全不知道其中几个时代全不相接的中国人怎样“里通外国”，形成了一个不断的“潮流”，更不知道我自己由谁介绍，参加了他们的“潮流”。最后杨先生又感慨万千地为本书写下了“最后审判”的判词：

> 它开辟了极少人践履过的历史世界，但也摧毁了朱子一生想努力建立的价值世界；它具体化了，使得理学有血有肉，但也狭隘化了，使得理学沦为捆绑在历史时空下的封闭性体系。此书带来的解蔽与遮蔽的效果同样的伟大。（140 页）

这几句话不仅“画龙点睛”，而且“图穷匕首见”。“摧毁了朱子的价值世界”这项罪名实在太大，弄得不好，可以得到与少正卯同样的下场。我不得不稍稍申辩一两句。关于“价值世界”与“历史世界”的问题，留待后面再说。本节只准备谈两点：第一，我是不是蓄意摧毁朱熹的历史世界？这一点关系我是否能从“死刑”减为“终身监禁”或“有期徒刑”，非同小可。第二，法官根据刑法哪一条对我判如此重罪？借用法官自己的话，即“此中必有说”（126 页）。

我在本书下篇的撰写过程中，接触了有关南宋理学家如朱熹、陆九渊诸人的大量资料。经过了分析与系统的整理之后，我得出了一些自以为是证据充足的论断。这些论断，至少在我的眼中是有助于提升而不是贬低理学家的历史形象。姑举一二例以具体说明我的意思。晚明顾炎武说过一句贬损理学家的名言：“以明心见性之空言，代修己治人之实学。”他也许是专指明末的理学家，和上引顾宪成的评语互相呼应。但无论如何，这句话流传天下后世，终于将所有理学家都一网打尽。进入二十世纪之后，这句话更与山谷中的巨大回响一样，震荡得人人的耳鼓都将破裂了。但是通过理学家群体的政治活动和言论，我发现他们一步一步地在实践平生所信持的基本价值。他们在险恶而多变的权力世界中，坚守儒家的原则，以不屈不挠的精神争取“内圣外王”理想的实现。大量史料中所透露出来的事实真相有力地驳斥了三百多年来种种加于他们身上的诬蔑不实之词。此其一。二十世纪中叶以来，又泛滥着另一关于理学家及其思想的判断，说他们都是专制皇权的辩护士或大地主阶级的代理人；他们所提倡的“天理”或“良知”，无一不是杀人不见血的“软刀子”，而且刀刀不离“人民”的咽喉。我从他们“内任”（中朝官）或“外任”（地方官）上种种实际的行动出发（如朱熹与陆九渊）进而解读他们的某些形而上的命

题，所得到的结论又恰恰和这些控诉完全相反。他们一方面各以不同的方式发挥“士”为政治主体的意识，以与皇权相抗衡；“天理”、“太极”之类的观念都或多或少、或隐或显地构成了对“君”的一种精神约束，如朱熹关于“皇极”的新解即是显证。另一方面，他们明确地承认“士”从“民”来，必须以维护“民”的利益为己任，所以如何“泽及下民”是他们在外任上念兹在兹的关怀。他们并不轻视不识字的“民”。个别的“民”可能被愚弄，但“民”作为一集体则具有极高的政治智慧。因此程颐与陆九渊都明说“夫民，合而听之则圣，散而听之则愚”（见上册，234—235 页）。现代一个动人口号：“人民的眼睛是雪亮的”，早就由理学家在一千年前道破了。本书在这一方面的探讨至少收到了为他们“辩冤白谤”的客观效应。我真的如杨先生所指控，摧毁了朱熹的“价值世界”吗？杨先生采用了西方一个很现代，甚至“后现代”的策略，叫读者千万不能相信本书所得到的论断，尤其不能为此书广引资料的假象所欺骗。他说得很露骨：“但资料本身不见得会说话，资料的意义还是要靠诠释。”（133 页）这句话表面上看起来好像入情入理，但可惜落入文字，本身也立即构成了一种“资料”，一样需要“诠释”。这样一来，上面我为理学家的“价值世界”作辩护的论断当然也是“诠释”的把戏，未可信从。所以杨先生的策略虽高明，却不免是一把两面都可以割的刀，也同样会伤到自己。这个“诠释”说的隔壁便藏着一柄更锋利的剑，其名曰：“文本以外无一物。”（There is nothing outside of the text.[3]）此剑确可以致本书于死命，宣布我的历史建构全是“虚构”。但杨先生却不能轻试此剑，因为我不过丢掉一个历史世界，他的损失则将大一倍以上，因为那个“更真实的价值世界”也必定保不住了。我检查本书的结果，并没有找到任何硬证可以支持杨先生的判词，有之则是反证。不但如此，至少从二十世纪开始，我们的生活世界中早已找不到什么“朱熹的价值世界”；大概它已

“退藏于密”，回到那个“净洁空阔底世界”去了。朱熹的“价值世界”一出世便命途多舛，想“摧毁”它的力量很多。别的姑且不说，理学家中陆九渊便是第一个领头作“摧毁”工作的人，接着便是明代的王阳明，几乎完成了使命。即使在它销声匿迹多年以后，现代还有人通过哲学理论中DNA的测验，宣布这世界的创建人不过是儒家的一个“别子”。这些都是人人看得见的事实，杨先生不可能不知，为什么单单判我以“摧毁”之罪呢？难道是他见大敌则怯，见小敌则勇么？无论如何，我不可能“摧毁”一个根本不存在的东西。所以我开始怀疑法官的动机。

为此我重检杨先生的大文，终于解开了我的疑惑。他一则说：我在本书中的主要论断是“明显的针对着当今中国哲学的研究风气而来”；(134页)二则说：“余先生两个世界的分别恰好捅了哲学与理学研究上的大马蜂窝”；(135页)三则说：“余先生的论点明显的挑战理学的大论述，但也要接受理学大论述的挑战。”(139页)在这三条中，“当今中国哲学的研究风气”、“哲学与理学研究”和“理学大论述”三个描述词异名同实，指的完全是同一对象。但前二词似乎太广泛，难道杨先生认为“当今中国哲学的研究风气”或“哲学与理学研究”已达到了“道一风同”的境地吗？这也许是因为他真人不肯露相，以致放松了“哲学陈述”的严格性。三者相较，“理学大论述”似可作为他所需要的代号；名从主人，所以下文我将一律用之。不过在上引第二条中，杨先生用词遣字还另有略欠斟酌之处。他无意中将堂堂的“理学大论述者”比喻成一群“马蜂”，我期期以为不可。

讨论至此，终于水落石出，原来杨先生不过是假朱熹为名，惩罚我对“理学大论述”大不敬之罪而已。而且他也表明不是单枪匹马而来，而是代表“大论述”向我“挑战”。我在《绪说》中论现代哲学史关于理学的处理，并没有特别的针对性。我确实认为“内圣”与“外王”

分家，成为独立的研究对象是理学“哲学化”的结果。哲学在中国成为一门独立的学科已将近百年，根据西方哲学的范畴研究中国思想也取得了丰富的成绩。这是公认的事实。但从纯哲学的角度观察理学，必然会将焦距集中在它的形上学、宇宙论、伦理学诸方面，太极、天理、心、性、理、气等概念自然成为研究的重心所在。在哲学史领域内，这是完全正当的运作，无人会提出异议。但《朱熹的历史世界》所研究的是宋代士大夫的政治文化。理学既是这个政治文化的一个组成部分，我当然也把它看作是其中一种特殊的历史现象。这是我将它放回宋代儒学的整体动态中加以观察的根本理由。在这一视线下，“内圣外王”必然呈现为一不可分的连续体。书中涉及理学的某些形而上命题，也是扣紧在政治文化的环节上，试图寻求二者之间可能的历史关联。至于理学各家的形上学、宇宙论系统的内部结构、性质、意义等等凡属哲学范围之内者，我一概不置一词，以谨守“不知为不知”之戒。所以我这部书中有明显的史学预设，但绝无哲学的预设。本书与哲学史的取径范围不同，取材亦异，所追求的知识的性质更是南辕北辙。不过由于本书也踏入了理学这块园地，双方在辽远的边境上偶尔发生某些争执，或许不易全免。除此之外，我认为彼此大体上是河水不犯井水，应该可以相安无事。我在《绪说》中提到的哲学史取径当然包括了“理学大论述”在内，但也仅止于此而已。杨先生“明显的针对”、“明显的挑战”云云，径自对号入座，大有“当今天下，舍我其谁”之概，则未免过于敏感。岂天下之大，更无他人从哲学史角度研究理学乎？

正因杨先生有此敏感，所以他在文中流露出一种陆九渊式的“若伤我者”的情绪。他的疑云既起，不免草木皆兵，在书中处处发现敌踪，把原来毫不相干的论题也看作是针对着“理学大论述”的“挑战”。杨先生指名要我“接受理学大论述的挑战”，这似乎表示他的评文有

某种代表性。经过慎重考虑之后，我决定写此文相答。这是因为“大论述”第一代和第二代的创建者都是我非常尊重的学术前辈，而且我和第二代诸公之间确有很深的渊源。我虽不能在思想上追随他们，但敬重之心并不稍减。第三代之中更有不少是我的朋友，并未因学术异同而略生芥蒂。所以我从来不愿把自己看作是“大论述”的思想敌人。此文仍是专答杨先生一人之作，并不以整个“大论述”为回应的对象。特声明于此，以免误会。

关于“后王安石时代”

杨先生为了将此书的荒谬性剖开示众，特别选择了“后王安石时代”一词作为对象，集中火力，痛加攻击。他说：

> 余先生设定王安石与朱子分别是两宋政治史的关键人物，王安石在前，他得宋神宗赏识，君臣相会，千载一时，共创新局。朱子在后，他对宋孝宗也有高度的期盼，期盼他援引真儒，再造三代盛世，完成儒者一生追求的理想。王安石与朱子两人在“行道”上有共同的承诺，在大方向上对道的内涵也有共同的认识，王安石事实上是朱子志业的先行者，所以作者称南宋为“后王安石时代”。

接着还有一段话：

> 但他为什么要将南宋定位为“后王安石”的时代呢？既然称呼“后王安石时代”，这表示南宋的主要知识分子是继承着王安石的志业而来的，这些主要知识分子应该在某些核心的议题上

是王安石志业的传人，否则“后”之云云，就不好冠上这个字汇了。（均见上引文，128页）

我摘引原文较长，是恐怕转述有失杨先生的原意。此中如“朱子……是两宋政治史的关键人物”，王、朱两人“对道的内涵也有共同的认识”，“王安石……是朱子志业的先行者”，“南宋主要知识分子是继承着王安石的志业而来的”等语，无一不荒谬绝伦。但是这些话都是杨先生代我一一“设定”，然后自动将发明专利登记在我的名下。

不仅如此，我在《绪说》中论神宗时代的儒学动态，曾指出：“外王”与“内圣”必须相辅以行的观念此时已出现了。因此我进一步说：

王安石“新学”和道学同时出现在这一阶段；仅从结构看，不论思想内容，两家的规模和取向可以说是大同小异。这正显示二者是同一儒学潮流的产品。（上册，83页）

这里所谓“大同小异”是特指结构、规模、取向而言，与思想内容并无关系。我又在二程语录中发现了程门师弟视王氏新学为思想上的大敌，曾认真研究过王氏的著作，一一予以驳斥，以完成道学的体系。其中最重要的证据是下面一条：

杨时于新学极精，今日一有所问，能尽知其短而持之。介父之学，大抵支离。伯淳尝与杨时读了数篇，其后尽能推类以通之。（《程氏遗书》卷二上）

这条记载之所以特别重要，是因为它既在杨时《龟山集》中获得了证实，又有《朱子语类》为之补充，使我们知道杨时尚有《三经义辨》一部

专书，与《三经新义》作针锋相对的争辩。（见《朱熹的历史世界》，上册，88—89页）开创新学派的人特别注重同时代论敌的思想，这是中外思想史上最常见的现象。二程及其门人如果对王安石的著作视若无睹，那才是不可理解的怪事。我论道学与新学的关系大致不过如此。但是我这一点看法，在杨先生代为“设定”之下，竟歪曲成了下面这个样子：

> 从二程到朱陆，凡是理学家赞成王安石观点的文字者，固然可见出两者相承的痕迹；即使是理学家反对王安石的文字者，亦可见出他们在继承王安石的精神之前提下，对他的不足之处要作更精致的补充。理学家与王安石思想对抗的历程延绵甚久，从二程到朱陆，转战转烈。但对抗其实也是对话的历程，而对话又是为了补其不足。理学家几乎都可视为王安石精神上的盟友或学生。（129页）

这又是一段荒谬绝伦的话，承杨先生再一次把著作权慷慨地转赠给了我。我自己不想作什么申辩了，但是我要把刘述先先生对同一文本的解读抄在下面，作为一种有趣的对比。刘先生说：

> 但道德心性内转由史的脉络来看，并不立即跳到二程。王安石的道德心性学在时间上尚略先发于理学。王安石个人品德无问题，他也笃信内圣外王之道，认为三代之治可以复现于当代。（中略）由此可见，新学与道学建立的内圣外王的模型并无二致，只不过对内圣的理解有根本的差别罢了！[4]

我不知道刘先生是否同意我的见解——那是无关紧要的。我引他的

话只是要说明:他一点也没有曲解我的原意。

关于“后王安石时代”的问题,我想再做一次文抄公,引另外一位评者的解读。陈来先生说:

> 余先生着重提出,王安石与神宗的遇合,王安石得君的经历,对包括朱熹在内的南宋理学家仍发生着莫大的精神激励,支配着南宋理学家的政治期望,致使他们热烈参与了孝宗末年的改革部署。也就是说,淳熙、绍熙时代的理学家的政治文化仍然延续着庆历熙宁时代儒学的政治文化,在这个意义上,朱熹的时代可称为“后王安石时代”。[5]

我也不知道陈先生是否同意我的历史解释,但他所作的概括,同样没有走失我的原意。唯一可以补充之点是:我用一个“后”字是强调朱熹时代(第三阶段)的政治文化并不仅仅是王安石时代(第二阶段)的单纯延续,其中也发生了一个重要的变异,这个变异即因道学的完成而出现了“外王”必须基于“内圣”的明确观念。所以我又称朱熹时代的政治文化为转型期。(详见上册《自序二》,19—23 页)我在本书第八章第二节更清楚地指出:

> 与第二阶段相对照,“后王安石时代”的政治文化显然多出了一层“内圣”的曲折。(下册,53 页)

我非常诧异,杨先生竟对于今天流行的“后”字完全不解,说“后王安石时代”表示“继承着王安石的志业”。难道“后现代主义”即是“继承”现代主义,“后殖民主义”即是“继承”殖民主义吗?

现在我要从杨先生所一再提及而意存轻鄙的所谓“发生学”观

点，说明我采用“后王安石时代”这一名称的缘起。这是我在原书中没有点破的。近来美国研究宋史的学人曾提出一种见解，即南北宋之际中国史上发生了划时代的大变化，其中主要论据之一便是士大夫阶层心态的转变，从关心全国性事务和朝廷中央的政策，转为关心所居州县的地方利益。有一部研究江西抚州的专书便是在这一预设下写成的，并且把道学运动也牵引了进来。作者相当谨慎，并没有说道学本身代表地方主义的转向，但他在道学关于道德重建的社会设计中却察见了重视地方革新的趋向，如书院、社会、乡约之类。在全书的结尾处，作者告诉我们，北宋王安石和南宋陆九渊同是抚州人，恰好代表了两个时代士大夫的“原型”（archtypes）：前者是胸怀大志的成功官员，努力从中央改革全社会；后者居官不常，大部分时间在本乡教学，但却不惮其烦，并且公开地致力于影响本州的治理，即仅关心地方秩序。[6]作为一部地方史研究，此书自然是有成绩的。然而作者不甘以微观史（microhistory）自限，一定要跳上宏观史（macrohistory）的结论，他的弱点便不免暴露出来了。作者显然没有详细研究过陆九渊的生平，根本不知道九渊在淳熙十一年至十三年期间有过“得君行道”的深切期待。他正是因为想步王安石的后尘，从中央改革全社会，才被“小人”逐出临安。作者更不知道九渊的许多门人如徐谊、杨简、袁燮等都参与了孝宗末年的改革部署。否则他的胆子再大，也未必敢把王、陆两人当作什么“原型”了。由于作者的观点在美国宋史研究的小圈子中逐渐受到重视，我才特别提出“后王安石时代”这个概念，旨在点明：两宋士大夫的政治文化虽略有变异，但王安石时代重建秩序的精神在南宋已由理学家集体承担了下来。我在本书第八章初稿中本已写了这一段，后来觉得只要正面提出自己的研究所得便够了，不必驳斥他人，因此终于删去。书中此类事例为数不少，现在我将这一概念的缘起和盘托出，也许可以减少一点杨

先生关于本书的针对性的误会。

杨先生之所以将攻击的火力集中在“后王安石时代”的问题上，其所持的表面理由是因为我将理学彻底地政治化了，所以他又为我代作了一个“设定”，即“余先生将理学家定位为政治性格的儒者”。他并且反驳这个代作的“设定”，指出理学家

> 不可能是诸葛亮、张居正这样的人物……也不可能是王安石之类的人物。两宋总有些如邵雍、杨慈湖之类的人物，他们默契太极，静坐体证。(137—138页)

我读到这一段话，真是啼笑皆非。我的感受好像是被人栽了一赃，然后此人又气势汹汹地前来捉贼。幸而我无意中预防了任何栽赃的可能性。我在第八章第一节论“内圣”与“外王”之间的紧张，曾清清楚楚地说过下面这一段话：

> 从朱熹一方面说，他是具有高度原创力的学者和思想家，又在“内圣”之学的领域内不断有进境，他对于实际政治的兴趣自然不能不相应地减弱，岂止“本无宦情”(即所谓“做官”)而已。不但朱熹一人如此，同时代的理学宗师如张栻、吕祖谦、陆九渊诸人也无不重“内圣”过于向政治领域展开活动。这一点，在他们之间的信札往复中表现得十分清楚。若以柏拉图、亚里士多德的区分来说，这正是“静思的人生”超越了“活动的人生”。诚然，儒家传统和希腊的哲学传统大不相同，“静”与“动”之间并非互相排斥的关系，更非在价值上高低悬绝。但就“向内”或“向外”的两种倾向说，理学家终不免或偏于彼，或偏于此。我们可以说：“内圣”与“外王”之间存在着一种不可避免的紧张。(下

册，31页）

杨先生对于本书一评之不足，又再评之，则我不能不假定他读过上引一段文字。读过了我的话而仍然斩钉截铁地说我“将理学家定位为政治性格的儒者”，除了故意歪曲以入人于罪之外，已别无其他的解释。

价值世界与历史世界

在这一节中，我想对杨先生关于“价值世界”和“历史世界”（也就是“事实世界”）的讨论，作一简短的回应。他在这一方面，并无任何“论”（argument）或“证”（evidence），但却有许多“断言”（assertions），然后杂引若干理学家的片言只语，全不切题，自以为已得到最高权威的印证，好像再困难的问题，通过这一方式都已迎刃而解。他最后还有一手绝招：在作了他认为绝对不容怀疑的“断言”之后，往往加上“大概都可以同意”、“大概没有人会否认”、“大概也没有人会认为”、“很难否定”、“这是确切无疑的”之类的话，意在封住别人的口，表示讨论到此为止，不必再往下说了。在我看来，每一个话头才刚刚开始，连初步的问题都还没有来得及提出，他那里早已定案了。所以我在这里不可能跟着他一个“断言”接着一个“断言”地回应。那样的话不仅我将疲于奔命，读者也无法忍受如此残酷的精神虐待。所以我只好试着将他的意思勾勒出来，然后再从我的“历史世界”的角度略作回应。

杨先生说：

当余先生将理学家定位为政治性的儒者，他们以安定政治

> 秩序为终极的意义时，他无意中摧毁了理学家一生最重要的工作，亦即摧毁了理学家辛苦建立起来的绝对性、普遍性的道德价值。（138页）

上半句关于我的观点的转述，无一字不是歪曲，这在上面已澄清了，不必再说。下半句对我的控诉则更加重了，我所"摧毁"的不止朱熹，而是所有的理学家，也不仅是普通的"价值世界"，而是"绝对性、普遍性的道德价值"。这一点也不必深究。最离奇的是：理学家是人，而人竟能"建立绝对性、普遍性的道德价值"，此其一。既是"绝对性、普遍性的道德价值"，却又轻轻易易地被我的一部书在顷刻之间"摧毁"了，此其二。只要对现代哲学、神学关于"绝对价值"的讨论稍有常识，无论如何也不会为了在论辩中克敌制胜之故，便说出这样的话来。杨先生即使想挖苦我，也不必如此过甚其词。但这句话透露了他关于"历史世界"与"价值世界"的基本看法，配以前引结论中语，则他显然假定：这两个世界是不能并存的，如果像本书那样展示出宋代的"历史世界"，则理学家的"价值世界"便被"摧毁"了。但在另一场合，他又大谈"理世界"与"事世界"是"一体难分"。他说：

> 理学家多相信有一个不比此世的事世界不真实的理世界，而这样的理世界却又和事世界一体难分的，学者的要务，即是体证这两者的浑融。（135页）

此处论"理世界"与"事世界"关系明明与前一说相矛盾，他竟毫无所觉，也无一字解释。事实上，他此处所说的"事世界"是理学家在形而上构想中的一种应然状况，即每一"事"都是"理"的实现。如此才可说"理"与"事"相合，岂能指实然的"此世的事世界"？若"此世的事世

界”每一“事”都已是“理”的实现，则它已十全十美，何必理学家再来饶舌？朱熹明明说“千五百年之间……尧、舜、三王、周公、孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间”（本书上册，47页引）。可见在他的眼中，“此世”几乎无一“事”合“理”。试问哪一个“学者”能“体证”这千五百年间实然的“事世界”与朱熹构想的“理世界”，而得到“两者的浑融”？思想层次混乱，观念纠缠不清，简直是一团乱丝。我在前面说，他在“断言”之后杂引理学家片言只语，全不切题，此段论“理世界”与“事世界”便是实例。下面他引了四则理学家言，姑取其二以示例。他引朱熹语如下：

只此青山绿水，无非太极流行。（136页）

这是讲“有理，便有气流行，发育万物”（《语类》卷一）之意，以自然界现象说明“太极”（理）为“万化之根”（《文集》卷三六《答陆子美》第一书）。此与“理”、“事”问题完全搭不上边，引之何为？且朱熹此语明明从禅宗转手。他“举佛氏之学与吾儒有甚相似处”，曾引二偈。第二偈云：

朴落非他物，纵横不是尘。山河及大地，全露法王身。（《语类》卷一二六）

他的话便是用理学语言，改写“山河及大地，全露法王身”，以“太极”代“法王身”而已。不但如此，他解《中庸》“鸢飞鱼跃”为“天理流行之妙处”，更明举禅偈相印证。他说：

恰似禅家云“青青绿竹，莫匪真如；粲粲黄花，无非般若”之

语。(《语类》卷六三)

后世罗钦顺引大慧宗杲《语录》,此偈作:“青青翠竹,尽是法身;郁郁黄华,无非般若。”(见《明儒学案》卷四七《读佛书辨》。按:马祖门下慧海引此为马鸣菩萨,见《五灯会元》卷三)朱熹熟读宗杲《语录》,此处所引或因记忆失真或因记录有误,以致文字小异,但意思并无出入。这是“青山绿水,无非太极流行”的另一来源。有此二偈作对比,则原语的语境已定,不可能再有别解。这是第一例。杨先生又认为关于“理”、“事”、“融浑”,“王阳明说得更干脆”。他引王阳明语如下:

寻常日用常行内,直到先天未画前。(136 页)

这是阳明《别诸生》诗,原文是“不离日用常行内,直造先天未画前”。十四个字错了三个,而且都是紧要的。首句“不离”误成“寻常”使阳明变成了一个文字不通的诗人。姑不论七律对仗非“不离”不能与“直造”相称,岂有“寻常”之后继之以“日用常行”,叠床架屋,尚成何诗?且此诗明明是专讲“良知”之作,其第二句“两字良知是口传”表达得清清楚楚。这两句是说“良知”的创造作用,亘古亘今,无所不在,何尝涉及“理世界”与“事世界”?何况阳明主张“理不在心外”,也不可能接受朱熹关于“理气”或“理事”的存有论的划分。下句的“造”字尤不应误作“到”字,因为这是“造化”之“造”。阳明说:

良知是造化的精灵。这些精灵,生天生地,成鬼成神,皆从此出,真是与物无对。(《传习录》下)

这是“直造先天未画前”的确诂。此为第二例。杨先生文中的重要

"断言"都建立在这一类引文的基础之上。下面还有机会看到，暂止于此。

归结到本题，杨先生其实只信仰理学家所"建立"的"理世界"，因为它是"绝对的真实"。只要我们死心塌地信仰这个"绝对的真实"，人间秩序的问题便根本不可能发生。为什么呢？答案很简单："绝对的真实"本身便"会安顿政治秩序，会安顿天体秩序，会安顿物理世界（所谓枯槁有性），甚至会安顿鬼神的世界"。（136—137 页）杨先生在每一"断言"下面都注明他的根据在《朱子语类》。但我已没有兴趣去一一查证了，也不想对他的"断言"提出半点质疑了。这是他的"绝对"信仰，与别人无关。然而这个信仰却涵蕴着一个必然的社会后果，即我们芸芸众生如果想在合理的人间秩序中好好地活下去，便只有一心一意地接受那些接触了"绝对的真实"的"理学家"们的接引和领导，此外更没有第二条路。因为只有通过他们作中介，"绝对的真实"才能为我们"安顿"一切"秩序"。杨先生对这一断定已到了"显题化"的程度。他告诉我们：

> 理学家对世间的价值有基本的承诺，而这样的承诺是建立在他们对先天的道体、性体、心体有一亲切而具体的体证上的。理学家不管是哪派，他们大概非有工夫论这样的部门不可，而工夫论的目的几乎都是要对先验的道体、心体这类的概念有一比感官经验还真实的体验，这是确切无疑的。（137 页）

这又是杨先生的一大"断言"，既已"确切无疑"，当然不能深究了。从"对世间价值有基本承诺"一语，已可断定只有"理学家"才能承担起"安顿"世间秩序的重任，因为"秩序"必须来自"价值"。何况"价值"承诺又必须建立在对道体、性体、心体的"体证"之上；除了"理学家"

之外，再也没有任何人有此精神造诣。为什么"绝对的真实"不自己"整顿"而必须假手于"理学家"呢？是亦有说。"理学家"已"肉身成道"或"道成肉身"，根本不在时空之内；他们既是"绝对真实"的化身，"整顿乾坤"当然是他们义不容辞的神圣任务。杨先生为什么责备我不该将理学家搬回"历史世界"，以致"使得理学沦为捆绑在历史时空下的封闭性体系"，至此我才恍然大悟。前面我用"理学家"而加上引号，是因为这个大"断言"中的"理学家"和我在历史世界中所见的理学家太不像了。如果换上"理学大论述者"倒是惟妙惟肖，只要将"工夫论"一条删去便天衣无缝了。这个大"断言"是"大论述"的典型语言，而且只此一家，别无分号。这大概可以说是"确切无疑的"。杨先生要我"接受理学大论述的挑战"，这个大"断言"确是很有代表性的。但这是一个如假包换的"马蜂窝"，而且是"窝"的核心，我再愚蠢也不会去"捅"的。下面我只准备从"发生学的"低层次上，对杨先生质疑的一、二具体问题，作出回应，以代本文的结语。

代结语

我在本书说过一句话："道学虽然以'内圣'显其特色，但'内圣'的终极目的不是人人都成圣成贤，而仍然是人间秩序的重建。"（上册，170 页）这句话引起杨先生的强烈反响，既揭示于前，作为本书的"主导性语言"（见 133－134 页），又称之为"怪说"而讥评于后（139－140 页）。我有责任对这句话作一交代。我这句话专指宋代道学而言。我的根据是程颐关于"人皆可以为尧、舜"一语的社会含义的阐释。原文是"人皆可以为尧、舜，圣人所愿也；其不为尧、舜，是所可贱也，故以为仆隶"。（引在上册，197 页）这句话表示圣人虽愿意"人皆可以为尧、舜"，但就社会现实说，不可能悬此为目的而期其必至，因

为世上“不为尧、舜”而成为“仆隶”者毕竟占大多数。那么道学家期待谁“成圣成贤”呢？我根据种种文献断定他们直接施教的对象是“士”这一阶层。农、商与士也不同“类”，所以程颐讨论“命服”一事，说：“士，未仕者也，服之其宜也。若农、商则不可，非其类也。”（同上）连婚礼时穿“命服”一事，农、商都“不可”，他们还能受到“成圣成贤”的期待吗？但这不是说道学家仅仅代表“士”的利益，压抑其他行业——农、工、商及所谓“杂类”——中人。事实上，士不过是“四民之首”，农、工、商“子弟之秀者”都有机会上升为士，我在书中已详加分析，这里不能深谈。（参看上册，188－197 页）因此我们可以得到一个明确的认识：在道学家的心目中，必须受过相当高的教育，能“读圣贤书”的人，才可能“成圣成贤”，这当然非“士”莫属了。陆九渊的名言，“不识一个字，亦须还我堂堂地做个人”，也反映了同一意识。否则他何不说“不识一字，也可以成圣、成贤”？这一观念必须要等到王阳明时代才发生变化，因为社会结构开始改变了。上面这个观察在周敦颐《通书·志学第十》中更得到百分之百的证实，即所谓“圣希天，贤希圣，士希贤”。只有“士”才能“志学”，所以希“贤”、希“圣”必从“士”始，农、工、商以下不与焉。杨先生恰恰引这句话作为驳斥我的“谬论”的根据，实在有趣得很。他接着又引唐君毅先生的话：“理学家不管朱子或阳明，他们都有‘四民异业而同道’的思想。”（140页）这大概是转述之词，但因他注明了出处页数，我便不寻根究底了。他进一步告诉我们：“唐君毅先生此一论点确实是‘述而不作’，他只是反应理学家基本信念而已。”（同上）唐先生是我在新亚书院上过课的老师，我对他自然是很尊敬的。“四民异业而同道”确是阳明 1525 年为商人写的墓表中的话。但这是在十六世纪商人阶层兴起，许多“士”“弃儒就贾”的背景下，才出现的新理念。阳明甚至说：“虽终日作买卖，不害其为圣为贤。”“满街都是圣人”之说，便是由此引申出来

的。但这不是阳明一个人的创见，他的朋友李梦阳记商人王现的话，也有“商与士，异术而同心”一语。可知这一意识必须于明中叶以下“弃儒就贾”的历史背景中求之。十八年前我写《中国近世宗教伦理与商人精神》[7]，曾遍检宋、元相关文献，没有找到任何近于“四民异业而同道”的文字。今天我在写完了本书以后，更可以有把握地说，宋代理学家实未见有此论调。《朱子语类》有下面一条谈经营商业的对话：

> 问：吾辈之贫者，令不学子弟经营，莫不妨否？曰：止经营衣食，亦无甚害。陆（指九渊兄弟）家亦作铺子买卖。（卷一一三《训门人一》）

仅读此一条，便可知朱熹决不能有“四民异业而同道”的想法。唐先生是哲学家，不甚注意时代之间的差异，以意推之，致将阳明的新说上溯至朱熹。事实上，唐先生的话，对于阳明而言确不失为“述而不作”，但用在朱熹的身上，便是不折不扣的“作而无述”了。杨先生比唐先生更跨进一大步，肯定此语为“理学家基本信念”，其弘道之勇，亦可当得起“跨越古今”四字，如朱熹之颂王安石矣。不过我竟不得不在这种情况下，涉笔及于已逝世二十五年的唐先生，内心终不胜其歉咎。谁实为之？孰令致之？其故岂可不深长思耶！

最后还有一个因“理世界”而引起的文本问题，也必须加以讨论。我在本书中曾试图对少数形上学的命题进行政治文化的解读，但并未如杨先生所指控，在“价值世界”与“历史世界”间建立起“因果关系”，更不用说什么“太紧密的因果关系”了。（134 页）试问岂有仅凭少数例证即能“建立因果关系”之理？我一向持历史多因论，反对任何一元决定论。因此，理学家及其理想与价值（即“内圣”之学）在历

史世界所发挥积极功能,我曾给予最大限度的承认。我这样做,是因为这一承认不是主观的,而是建立在客观史证的基础之上。至于他们所信仰的天理、太极、仁体之类,我也相信他们关于这些信仰的陈述是诚实的。这不仅由于我信任他们在实践中所表现的人格,更重要的,因为我大体上接受了怀德海(A.N.Whitehead)下面这一说法:每一时代都有某些基本预设(fundamental assumptions),为当时各派思想的信徒所共同假定。[8]至于他们深信天理、太极之类为一绝对而永恒的精神实体,我只能采取既不肯定也不否定的态度,因为没有任何证据确定地指向任何一方。这是史学纪律对我的严格要求,不得不然。史学家可以相信人有神秘经验(如"体证"之类),但无法断定其真实性,更不能对此经验本身有所说。历史上偶尔有人因神秘经验而发生过重大作用(如洪秀全),但史学家仍只能研究他所表现出来的思想和行为,而无从研究那一纵即逝的经验的本身。从历史的观点说,我们只能将理学家及其思想放在他们的生活世界中加以了解。如果真的把他们看作是"天理的化身",则他们已进入"本体世界",我们根本不可能"知道"他们的"存在"。事实上,他们明明是宋代的中国人,他们的思想也是在这一时空系列中出现的。就其为特定时空系列中有血有肉的人而言,理学家的形上思维无论如何玄远,都不可能一点也不透露时代的痕迹。但就其在思想上的创新部分而言,他们超越了特定时空系列的限制,也是完全可以肯定的历史事实。一种思想产生在某一时代,并不含蕴它的意义必然为该时代所限定,这是不需要再作任何论证的常识。

但杨先生别有孤怀宏识,排斥上面的一切看法。他似乎认为理学家已与"天理"、"道体"(或任何其他同实而异名的绝对精神实体)合而为一。把他们放进历史世界即是将作为"绝对价值"的理学"捆绑"在特定时空的"封闭性体系"中。这是他控诉我"摧毁"了他们的

"绝对价值"的基本"理据"。他翻来覆去强调"理世界"是一绝对独立的"存在",却从未提出任何哲学或神学的论证,而是一贯地在自下"断言"之后,泛引理学家的片言只语作为定论。对于所引言语,如上面所示例,他从未认真地去认识其确切的含义,却毫不犹疑地认定这些言语已绝对"证实"了他的"断言"。例如他说:"他们(按:指理学家)都相信有种绝对真实的形上界。"(136页)他的意思是说,既然理学家如此"相信",则这种"绝对真实的形上界"的"存在"便没有怀疑的余地。所以他接着又杂引朱熹、程颢、邵雍的话以"证立"他自己的"断言"。然而这次却出了大问题。下面是他用自己的话转述有关邵雍的一段纪事:

> 邵雍以道为太极,宋太祖问他:"何物最大?"邵雍回答道:"道理最大。"(136页)

我乍见此语,几乎自以为视觉出了大毛病。邵雍生时(1011),宋太祖已死去三十多年了(976),他们如何能对话呢?杨先生在此条下还特加一条(注六)云:"吴澄的引言,见《宋元学案》……"(141页)我不能相信吴澄会如此荒诞,只好追查史源。原文曰:

> 邵子曰:"道为太极。"太祖问:"何物最大?"答者曰:"道理最大。"[9]

万万想不到杨先生竟未能通读原文,误合两条为一条。关键即在"答"字之下多出了一个"者"字,明指另一人。若与邵雍问答,加一"者"字便文理不通了。此"答者"其实是传说中的赵普,我在宋代笔记中见过,一时无暇查证,此记载似不可信,故《宋史》本传、《三朝名臣言行录》等均未收。此点无关紧要,可以置之不论。杨先生即使不

知赵普的故事，只要依时代略作推算，也应该知道太祖时道学尚全无踪影。这“道理”两字即使在当时已流行，也绝不可能是指杨先生心向往之的那个“绝对真实的形上界”，如何能引来作为驳斥我的论据？他肯费那么大的气力，出面代“理学大论述”向我挑战，为什么不先花一点时间，仔细检查一下自己立说所据的文本呢？他在此处的错误并不是出于匆促下笔的疏忽，因为他的引文经过了从查证文本到改写原文等一系列的自觉活动。原文“答者曰”变成了“邵雍回答道”绝不可能是一个简单的无心之失。和“异业而同道”一条资料一样，他大概太过于热心搜集攻击敌人的武器，以致无暇再检查一遍，看看这些武器中是不是也有损坏了的，在使用时可能未伤敌先伤己。他如果肯放下身段，从“体证”、“理论”的高处落下尘寰，作一点“发生学的”低层次工作，不但可以免除邵雍乘“时间机器”的劳顿，去回答宋太祖的问题，而且也不致连累吴澄受后世讥谤，以为他连赵普和邵雍的时代也分不清楚。也许是由于太爱“绝对真实的形上界”之故，杨先生似乎已失去时间的距离感。例如“民胞物与”四字，是张载注册专利的发明，借用杨先生的话，是“任何对理学命题不太陌生者”(135页)都知道的。然而杨先生却随手把它转让给了孟子，一差便是一千五百年。(见138页)这也不是一个简单的误忆的问题。杨时当时便特别因为“民吾同胞”一语太像孟子所批评的“爱无差等”，上书程颐表示此说近乎墨氏“兼爱”之论，并因此受到老师的一顿训斥。南宋朱熹也反复讨论过此一公案。所以“民胞物与”可以误归任何一位古代儒家，唯独不能落到孟子身上。更可异者，我在《绪说》中有专节讨论《西铭》中“民吾同胞”一语的争议。杨先生引以批判我的一句话——“先构想一个理想的人间秩序，然后才将这一构想提升为宇宙论或形上学的普遍命题”(202页)——即是研究此争议的结论，而且同在一页之内(引在杨文136页)，他绝对不可能诿为疏忽。难道他评论本书，完全跳过我的论证部分，专挑出可以作为攻击对象的字

句，就写成了这篇皇皇大文吗？这是我不敢相信的。朱熹有四句论学名言，我一向奉为座右铭，现在录在下面，与杨先生共勉：

> 宁详毋略，宁下毋高，宁拙毋巧，宁近毋远。（《语类》卷一〇《读书法上》）

这部《朱熹的历史世界》既已刊行，在我而言，便成“已陈刍狗”。我很感谢杨先生费心指教。投桃报李，我也就他提出的问题和批评，尽量详答如上。我的答文是很直率的，这是本于就事论事的原则。但我现在是一退院老僧，不愿多浪费时间为“已陈刍狗”与人呶呶不休，答辩文字，即此而止。

2003 年 11 月 28 日

注 释

[1] 见陈来《从“思想世界”到“历史世界”》，《二十一世纪》2003 年 10 月号，130—139 页；刘述先书评，见《九州集林》2003 年冬季号，316—334 页。

[2] 《当代》195 期，2003 年 11 月，125—141 页。

[3] 见 Jacques Derrida, *Of Grammatolgy*, Johns Hopkins University Press, p.158。

[4] 《九州集林》2003 年冬季号，317 页。

[5] 《二十一世纪》2003 年 10 月号，134 页。

[6] 见 Robert P. Hymes, *Statesmen and Gentlemen, The Elite of Fu-Chou, Chiang-Hsi, in Northern and Southern Sung*, Cambridge University Press, 1986, esp. pp.214—218。

[7] 见台北：联经出版公司，1987，104—111 页。

[8] 见 *Science and the Modern World*, New York: The Free Press, 1967, p.48。

[9] 《宋元学案》第一册，511 页，北京：中华书局，1986。

从政治生态看朱熹学与王阳明学之间的异同

关于朱熹和王阳明之间的异同，早已有无数学人提出种种看法。大体上说，这些看法多数集中在义理内部的分歧方面。我最近刊行的《朱熹的历史世界》(台北，允晨，2003)与《宋明理学与政治文化》(台北，允晨，2004)二书则专注于理学与政治文化之间的历史关联。今天我的讲题是《从政治生态看朱熹学与阳明学的分歧》，其基本论据便在这两部专著。但是在这篇提纲式的短文中，为了使题旨更鲜明、论点更集中，我只准备讨论宋、明两代"政治生态"的差异怎样影响了朱熹和王阳明的理学结构。这是从一个特殊的角度对理学作历史的观察，而不是阐释理学的哲学含义。这一点必须先说清楚，以免误会。

所谓"政治生态"和我在上述二书中所用的"政治文化"不同，后者的含义远为广泛而抽象。"政治生态"则比较具体，我在这里主要只涉及两个相关的层面：一是王朝的取向，二是皇权的性质。但在进入本题之前，我不能不说明我所理解的理学和儒学的关系。

宋代是儒学的复兴时代，这是大家都承认的事实。但所谓"复兴"并不是先秦儒学的单纯复原，而包含了创造性的新发展。这个创新的部分便是一般中国思想史上所说的"理学"(或"道学")。粗略地

说,“理学”所讲的是以心、性、理、气等为中心观念的形而上学;宋儒和今人大都称之为“内圣之学”。但“内圣”只是儒学的一半,另一半则是所谓“外王”,而且“内圣外王”构成一连续体,根本不能彼此孤立而隔绝。因此我们虽肯定理学的创新意义,但不能把理学看作宋代儒学的全部。事实上,宋代理学家仍然自视为儒家(“吾儒”),他们所发展的“内圣”之学也仍然是为了“外王”的实现。二程教门人,首重《大学》与《西铭》,便是因为这两篇作品都是从“内圣”一步步推出“外王”的儒学纲领。程颐自著《易传》,强调“体用一源,显微无间”,也同样是为了阐明“内圣外王”为一连续体,不容分裂。所以《易传》对于政治思想颇多发挥。

这里我要提及我最近揭出的“儒家的整体规划”(The Confucian Project)的观念。儒学从先秦开始到宋代的复兴,一直贯穿着一个基本的整体规划,即通过“内圣外王”的活动(或实践)历程,以建立一个合理的人间秩序。孔子便是这一基本规划的创建人,《论语》可以为证(详见《试说儒家的整体规划》)。北宋理学家之所以全力以赴地开拓“内圣”之学,便是要为“外王”的实现(建立合理的人间秩序)寻求更坚实、更可靠的形而上的根据。历史地说,这一努力与佛教的挑战和王安石“新法”的失败有重要的关联,但这里不必详说了。从这个角度观察,所谓“儒学复兴”必须理解为“儒家整体规划”的全面复活。只有如此理解,我们才能谈“政治生态”与理学之间的互动关系。而朱熹与王阳明之间的学说分歧,除了义理的内在线索之外,也另有其历史的脉络可寻。

上面所说的“儒家的整体规划”,用孔子的话来表述,便是变“天下无道”为“天下有道”。“天下有道”自然是指合理的人间秩序的全面建立,并不止于政治秩序。但儒家自始便有另一预设,即政治秩序是“天下有道”的始点。北宋儒学复兴仍然继承了这一预设。此所以

政治革新构成北宋的主要动态，前有范仲淹的庆历之政，后有王安石的熙宁新法。初期理学家如张载、程颢也都曾一度热心参加过王安石的革新运动。孔子早就说过："如有用我者，吾其为东周乎？"所以在政治上"行道"必须"得君"也是传统儒家的一种共识，宋代新儒家仍然如此。宋代儒者，包括理学家在内，为什么特别对"得君行道"抱着莫大的期待呢？这一点必须从宋代的政治生态中去寻找解答。

赵宋王朝是在唐末五代武人横行天下的混乱局面下建立起来的。宋太祖本人登上皇帝宝座便是"陈桥驿兵变"的结果。这已是五代军人拥立新主的第四次。为了新政权的稳定，不再蹈"兵变"覆辙，宋太祖即位后第一个重大措施便是所谓"用文吏而夺武臣之权"(《宋史·文苑传序》)。关于他怎样收宿将和藩镇的兵权的经过，这里不用细说了。另一方面，当时民间久受武人控制地方行政的痛苦，也普遍希望文治秩序的重建。所以宋代第一次举行科举考试，"白袍举子"大批出现，父老都额手相庆，认为，"此曹出，天下太平矣"(见《文献通考》卷三〇)。宋太祖和他的佐命大臣(如赵普)很了解民心所向，因此更下定决心，要"息天之下兵，为国家建长久之计"。宋王朝的文治取向便是这样建立起来的。

在文治取向下，宋代皇权对于在朝的士大夫是特别优容的。南宋以后，一直有一个传说：宋太祖曾立誓约，藏之太庙，戒子孙不得杀大臣及言事官。这个说法据说是徽宗被俘后托曹勋带回南方的(《宋史》卷三七九《曹勋传》)。但哲宗也有"朕遵祖宗遗制，未尝杀戮大臣"之语(《宋史》卷四七一《章惇传》)，可见传说必有根据。所谓大臣专指"执政大臣"而言，即宰相、参知政事及枢密使。无论如何，宋代不诛大臣，确是事实。程颐举三代而后，"本朝超越古今五事"，即以"百年未尝诛杀大臣"为其中之一(《程氏遗书》卷一五)。

但这不过是宋代皇帝尊重士大夫在消极方面的表现。更重要

的，宋代皇权在积极方面还充分显示了与士大夫“共治天下”的雅量。宋神宗时代是一个重大的转变关键。他为了支持王安石施行新法，不惜公开接受皇帝与士大夫“共定国是”的原则。所谓共定国是，即关于国家的最高施政纲领，不由皇权方面片面决定，而必须取得以宰相为首的执政士大夫集团同意和支持，例如熙宁新法最初是王安石提出的，经过当时在朝的士大夫讨论和一致接受后，神宗才决定全面采纳并立即付诸实行。后来反对新法的士大夫领袖如刘彝、程颢、苏轼、苏辙等人，在开始时也都参加了变法运动。朱熹告诉我们：

> 新法之行，诸公实共谋之，虽明道先生不以为不是，盖那时也是合变时节。（《语类》卷一三〇）

所以熙宁变法实际上是神宗和士大夫的执政集团“共定”的“国是”。从此以后，“共定国是”便成为宋代的“法度”；任何关于“国是”的变更都必须在形式上通过这一“共定”的法律程序。元祐时期司马光执政，尽废“新法”，回归神宗以前的“祖宗旧制”，也是由元祐太后和士大夫“共定”的，因为回向“祖宗旧制”也是一次重大的“国是”变更。以后哲宗亲政，政局再变，以“绍述”为“国是”，也同样经历了一个“共定”的程序。下至南宋，和、战、守成为“国是”的主要内容，朝廷上也有过多次激烈的辩论，然后高宗才和宰相（秦桧）作出最后的共同决定。关于这些活动，我在《朱熹的历史世界》第五章“国是考”中已有详细的分析，这里便不多说了。

“共定国是”成为有宋一代的“不成文法”（unwritten law）之后，士大夫与皇帝“同治天下”（程颐语）取得了制度性的基础。所以“士”在宋代不但是文化主体，而且也发展了高度政治主体的意识。南宋宝庆元年（1225）朱熹门人曹彦约（1157—1228）上封事，仍守熙宁以

来的习惯不变，直称在位的士大夫为“天下之共治者”，可证皇帝与士大夫“共治天下”的观念持续了一百五十年之久，未尝断绝。

以上我们大致说明了宋代政治生态的一般状况，对于儒家士大夫而言，它提供了一个前所未有的“得君行道”的可能性。王安石和神宗的遇合更加强了他们的信心，认为皇帝是可以被说服，为变“天下无道”为“天下有道”而共同努力的。

明代的政治生态与宋代适成最鲜明的对照。

明太祖早年在皇觉寺为僧，后来参加了韩山童、林儿父子一系的武装集团。这一集团崇奉摩尼教（即明教）、白莲教、弥勒教等民间混合信仰，并以“明王出世”、“弥勒佛下生”等口号煽动民心，和当时儒生、文士所代表的上层文化（elite culture）之间存在着很大的隔阂。

但是明太祖的政治直觉是很敏锐的。在（后）至元十六年（1350）取得金陵（南京）为根据地之后，他已有建立王朝、取元而代之的雄图。他深知民间武力与宗教信仰只能使他“得天下”，然而却不足以“治天下”。为“治天下”作长远的准备，他开始争取江浙地区著名儒生的支持，至正二十年征刘基、宋濂、章溢、叶琛“四先生”便是最富于象征意义的一件大事，所以特笔大书于《明史》之上。（见《太祖本纪一》）

表面上看，明太祖在建立新政权的前后似乎对“士”也表现了应有的尊重。但深一层观察，问题却不如此简单。在儒生和文士一方面说，他们虽应明太祖的征召而辅佐新朝，但始终抱有一种不得已的心理，丝毫未见有欢欣鼓舞的情绪。[1]这一异常的历史现象究竟应该怎样理解呢？让我引《明史·刘基传》中一段记载作一最扼要的说明：

初，太祖以韩林儿称宋后，遥奉之。岁首，中书省设御座行

礼，基独不拜，曰："牧竖耳，奉之何为！"因见太祖，陈天命所在。（卷一二八）

刘基的态度在当时儒生、文士中是有代表性的。他们对于明太祖出身所自的民间信仰与武装集团，绝对拒绝认同；"牧竖耳，奉之何为！"这句话是非常传神的。他们之中很多人是迫于形势才应召而至，对于明太祖也未必心悦诚服。

在明太祖一方面，他当然也对儒生、文士不肯屈就的心理有深刻的体会。但为了"治天下"的缘故，他在开始时也只好暂且隐忍不发，甚至还故示谦逊，而有"我为天下屈四先生"之语（《明史》卷一二八《章溢传》）。他在创业阶段虽然礼遇儒生、文士，然而并没半点与士大夫"共定国是"的意识，更不必说什么"共治天下"了。相反的，他心中的"士"不过是一个必需的统治工具，只能被动地听皇帝使用，而不能稍有违抗。著名文士张孟兼因为违背了他的旨意，史载：

太祖大怒曰："竖儒与我抗邪！"械至阙下，命弃市。（《明史》卷二八五《文苑一》）

太祖又当面对茹太素说："金杯同汝饮，白刃不相饶。"（《明史》卷一三九本传）这才显露出他对待士大夫的本相。

由于明太祖和他出身所自的武装集团自始即对士大夫抱着很深的敌意，所以明开国以后太祖特别针对着士阶层设立了种种凌辱和诛戮的方法。洪武九年（1376）叶伯巨上书说：

古之为士者，以登仕为荣，以罢职为辱。今之为士者，以溷迹无闻为福，以受玷不录为幸，以屯田工役为必获之罪，以鞭笞

捶楚为寻常之辱。其始也，朝廷取天下之士，网罗捃摭，务无余逸，有司敦迫上道，如捕重囚。……洎乎居官，一有差跌，苟免诛戮，则必在屯田工役之科。率是为常，不少顾惜。(《明史》卷一三九本传)

这就是说，朝廷一方面强迫天下之士出来任职，另一方面则把他们当囚犯看待；一旦触犯法网，则逃不出以下三种惩罚：一、诛戮；二、做苦工("屯田工科"，相当于劳动改造)；三、鞭打。叶伯巨说第三种刑罚是士的"寻常之辱"，这句话应该略作说明。明代有一种特创的刑法，始于太祖，叫做"廷杖"。(见《明史》卷九五《刑法三》)在位士大夫在朝堂当众受杖的，三百年间史不绝书。十六世纪以前，廷杖并不去衣，受创尚较轻。但武宗正德时期(1506—1521)，改为"去衣受杖"，往往死在杖下。王阳明在正德元年(1506)所受廷杖，便是"去衣"的，所以"既绝复苏"。[2]除了廷杖之外，从中央到地方各级衙门的属官也经常挨打。洪武末年解缙上封事，便说：

而今内外百司捶楚属官，甚于奴隶。(《明史》卷一四七本传)

可知"寻常之辱"四个字是一点也不夸张的断语。"士可杀不可辱"是儒家世代相传的古训，但士在明代却受到既"杀"且"辱"的待遇。明初有一则笔记，生动地写出了当时在朝士大夫朝不保夕、人人自危的深刻心理：

时京官每旦入朝，必与妻子诀；及暮无事，则相庆以为又活一日。(赵翼《廿二史札记》卷三二"明祖晚年去严刑"条引《草木

子》)

在这一政治生态之下,"明初文人多不仕"(《廿二史札记》同卷)便丝毫不足惊怪了。《明史·刑法二》载:

> 贵溪儒士夏伯启叔侄断指不仕,苏州人才姚润、王谟被征不至,皆诛而籍其家。"寰中士夫不为君用"之科所由设也。(卷九四)

我们必须牢牢地掌握住这一历史背景,然后才能懂得明代理学何以与宋代截然异趋。朱熹学与阳明学之间的分歧也必须由此而得到更充分的理解。

由于政治生态的极端相异,宋、明理学家首先在政治取向方面几乎是背道而驰。前面已指出,宋代理学家全面承继并发展了孔子的"儒家整体规划",要从"内圣"中推出"外王",重建一个合乎"道"的人间秩序。因此,张载特别强调"道学"与"政术"是一体的两面,绝不容分为"二事"。[3]然则"道学"和"政术"怎样才能连成一体呢?关键自然是皇帝必须接受"道学"为"治天下"的根本原则。程颐"儒者得以道学辅人主,盖非常之遇"(《上太皇太后书》,《程氏文集》卷六)一语已将这个观念表达得十分清楚,这便是所谓"得君行道"。南宋朱熹、陆九渊、张栻、吕祖谦四大宗师无不以政治主体自居而终身致力于"道学"与"政术"的合一,作为秩序全面重建的始点,他们显然不是追逐权位的世俗士大夫,但是却不肯放过任何一个"得君行道"的可能机会。这是因为他们期待孝宗可以成为第二个神宗,毅然推动政治上的"大更改"。[4]甚至在孝宗内禅之后,朱熹也依然没有完全放弃对"得君行道"的向往。[5]

与宋代相对照，明代理学家大体上都是从个人受用的角度，探讨性、命、理、气的"内圣"之学，而往往能自得其乐。以初期三大家而言，曹端(1376—1434)说：

> 活泼泼地只是不滞于一隅。……道理平平正正处，会得时，多少分明快活。(四库本《曹月川集·语录》)

薛瑄(1389—1464)《临终口号》末二句云：

> 七十六年无一事，此心惟觉性天通。(四库本《敬轩集》卷五)

吴与弼(1391—1469)在《日录》中也说：

> 淡如秋水贫中味，和似春风静后功。(四库本《康斋集》卷二)

这都表现了个人修养有得的深趣，绝不是门面语。但是在他们三人的诗、文、语录中却完全看不见宋代理学家对于"得君行道"的强烈要求了。换句话说，明代初期理学家所关怀的主要是个人如何成圣成贤，至于怎样从"内圣"推出"外王"，他们大体上是保持缄默的。这并不表示他们已抛弃了"儒家的整体规划"，而是因为明初的政治生态(特别是太祖、成祖两朝)切断了任何"得君行道"的可能性。

上举三位初期理学家中，吴与弼的影响最大，他的政治取向因此也对第二代理学家发生了示范作用。他似乎继承了明初"不仕"的传统，十九岁时便已决心"弃举子业"，中年则"省郡交荐不赴"，晚年(天

顺元年[1457])虽被征至京,仍然坚不受官而归。有人问他为什么如此,他答道:"欲保性命而已。"这句老实话已将他视朝廷为危地的心理和盘托出。(见《明儒学案》卷一《吴与弼传》)他在《日录》中也说:

> 夜坐思一身一家苟得平安,深以为幸。(《康斋集》卷二)

格于政治生态的险恶,明代初期理学家只好退至《大学》修身、齐家的安全领域,而不敢触及治国、平天下的危地。从现存《曹月川集》看,曹端的主要关怀也不出修、齐的范围,如《夜行烛》、《家规粹略》、《语录》等都是明证。他在《续家训》诗中说:

> 修身岂止一身休,要为儿孙后代留。

言为心声,正可与吴与弼的心态互相印证。与弼的大弟子如胡居仁、陈献章、谢复、郑伉等也都绝意科第,以示"不仕"的决心(见《明儒学案》卷一、卷五及《明史·儒林一》各本传)。陈献章更明白地说:

> 天下之责不仕者辄涉于仆。(四库本《陈白沙集》卷二《复赵提学佥宪第三书》)

理学家既以"不仕"为标榜,则治国、平天下自是无从说起了。

澄清了明代初期理学家的心态和政治生态之间的关联之后,我们才能进一步阐明阳明学出现的划时代意义。王阳明(1472—1528)中进士在弘治十二年(1499),因此他在政治和思想领域中活跃的时期已进入十六世纪。这时政治生态虽然继续恶化,但社会却正处于转型期间。主要由于士与商互动的影响,民间社会展现了空前的跃

动。1525年他为一位商人写《墓表》便说了“四民异业而同道”这样惊人的话。[6] 他的语录中也常常出现“须作个愚夫愚妇,方可与人讲学”、“如此格物,虽卖柴人只是作得”、“虽终日作买卖,不害其为圣为贤”、“满街都是圣人”等说法。可见他已将“道”的重任从“士”的身上推拓出去,由所有社会成员(“四民”)共同承担了。这是他的“良知”说的社会背景,但限于篇幅,这里不能详论。[7]

王阳明开创明代理学的第二阶段,但同时也可以说是明代儒学的再出发。前面已指出,“儒家的整体规划”因受阻于政治生态,自始便被搁置了起来。王阳明则是明代理学家中复兴这一规划的一位先驱。但他对于儒家规划的理解最初仍是以朱熹为依归。十五六岁时(1486或1487年)他已开始依照朱熹关于“致知、格物”的指示而有“格竹子之理”的尝试,后来又作了两次“格物”的努力(1492与1498年),也都以失败告终。这都证明他奉朱注《大学》为无上宝典,而《大学》在程、朱系统中则是“儒家整体规划”的基本纲领。因此在正德元年(1506)上封事,受廷杖之前,他大体上仍遵守宋儒“内圣外王”的模式,“得君行道”的意识也在潜滋暗长之中。最明显的证据是他在弘治十七年(1504)主持山东乡试所出的题目和所收的范文——《山东乡试录》。(按:范文是否阳明所撰,今不易决定,但其内容必是他认可的。)其中如“所谓大臣者以道事君不可则止”一题,认定“大臣”的主要任务便是“引君于道”;如果“谏有不听”则必须“奉身而退,以立其节”。[8] 又如“人君之心惟在所养”,则强调“人君之心”是“天地民物之主”和“礼乐刑政教化之所自出”,因此人君必须“自养”其至公无私之心,才能治天下。“养心”之道即以“义理之学”来“克其私”而“扩其公”。[9] 这明明上承宋儒“内圣外王”及“正心、诚意”而来。他在正德元年上《乞宥言官去权奸以章圣德疏》,犯颜直谏,终至贬逐龙场,便十足体现了“引君于道”的精神。

正德三年(1508)王阳明在龙场中夜大悟，这是“阳明学”的始点，与“朱熹学”判然划分界线，因此也是儒学史上惊天动地的一件大事。让我试论其意义，以结束这篇讲词。

《王阳明年谱》正德三年春“先生始悟格物致知”条记：

> 因念：“圣人处此，更有何道?”忽中夜大悟格物致知之旨，寤寐中若有人语之者，不觉呼跃，从者皆惊。始知圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也。乃以默记《五经》之言证之，莫不吻合，因著《五经臆说》。[10]

从“圣人处此，更有何道”八个字，我们清楚地看到：阳明之“悟”绝不仅仅是关于“格物致知”的纯理论问题，而是在人生何去何从(existential choice)的问题上找到了最后的归宿。这一“何去何从”的困惑起于他个人生命中一个最深刻的危机，因此我必须先把这个危机的性质简单地说出来。阳明无疑是一位非常人物，不但才气浩瀚而且抱负远大；他早年在精神世界的种种追求便是明证。他在1499年中进士前后，已决意继承宋代士大夫“以天下为己任”的传统，因此晚年追忆当年所上《边务疏》，他坦承自己的动机是要“以身任天下”。[11]但宋儒“以天下为己任”是因为皇帝不但接受了“与士大夫同治天下”的原则，而且也默认了“儒家的整体规划”。所以，“得君行道”在宋代并不是一个完全脱离现实的幻想。王阳明在明代——特别是在“朝纲紊乱”的武宗时期——竟认真地重弹此调，则简直印证了“与虎谋皮”那句古语；他的主观的向往和客观的政治生态太格格不入了。他献身于“儒家的整体规划”——变“天下无道”为“天下有道”——的决定虽已不可动摇，但对于“得君行道”这一先决条件却一直感到困惑。这一困惑自然不能直接而明确地表达出来，每次都

以曲折而隐晦的方式呈现在下面这个问题上面："理"（或"天理"）究竟是外在于事物，如朱熹所强调的呢，还是内在于"心"，如陆九渊所说呢？（理由见后）龙场之悟，专就理学内部言，似乎仅仅关乎"格物致知之旨"，但就阳明自己的生命抉择而言，则恰恰是他在"得君行道"的老路之外发现了另一条新途径，可以变"天下无道"为"天下有道"。

从正德元年上封事、下诏狱、受廷杖到三年贬逐至龙场，这是王阳明生平最大的一次精神危机，所以他用"百死千难"四个字来形容它。为什么说它是危机呢？这是因为一方面在巨创深痛、奇耻大辱之余，他的"得君"残梦即已彻底破灭，而另一方面他的儒家立场又不允许他完全抛弃"行道"的承诺（commitment）；他陷入了进退两难、无所适从的绝境。龙场一悟才将他从危机中解救出来，即"得君"不必是"行道"的绝对前提（后详）。然则此悟何以又和《大学》"格物致知之旨"紧密地纠缠在一起呢？下面试申其说。

问题的关键仍在"儒家的整体规划"。程、朱一方面以《大学》为基本纲领，循着格、致、诚、正、修、齐、治、平的次第逐步从"内圣"推出"外王"。另一方面他们又以"治道"为重建合理秩序的始点，因此采取"得君行道"为运作模式。在这一规划中，"格物、致知"是全部活动历程的第一步，其重要性自不待言。但程、朱解"格物"为"即物而穷其理"，"致知"则使"心"对于天地间一切事物之"理"的知识不断扩充，最后达到"一旦豁然贯通"的境界。（见朱熹《大学》补传）所以"格物致知"其实是一件事，不能分开。只有在这个坚实的基础上，一个人才能逐步展开，从"内圣"推至"外王"。很明显的，这一儒家规划是特别针对着"士"到"人君"这一部分的人而提出的，因为他们负有"同治天下"的责任。"士"固然必须在各个不同的岗位上"即物而穷其理"，"人君"也同样应该从整体的观点不断进行"穷理"的努力。不过

他的“穷理”不必一定要采取“今日格一物，明日又格一物”的方式，而不妨“先立其大”，从“已知之理”而见于圣贤之书者下手。所以朱熹上宁宗奏札，特别强调：“为学之道莫先于穷理，穷理之要必在于读书”；“穷理”之后“则自君臣之大，以至事物之微，莫不知其所以然，与其所当然，而无纤芥之疑，善则从之，恶则去之，而无毫发之累”（见《朱子文集》卷一五《甲寅行宫便殿奏札二》）。朱熹假定从“士”到“人君”都可以通过“格物致知”而掌握住天地万物之“理”，因此他始终不肯抛弃对于“得君行道”的向往。

程、朱“求理于事物”也与“得君行道”的要求有内在关联。朱熹所构想的“君道”具有“顺理”和“无为”的显著特色。[12]人君所“顺”的“理”就是“天理”或“太极”。他曾说：“理却无情意，无计度，无造作。”（《语类》卷一《理气上》）；又形容“太极”“无方所，无形状”，以诠释“无极而太极”一语。（《文集》卷三六《答陆子静五》）这样的“理”或“太极”，落在“君道”层面便必然出现“无为而治”的虚君观念。程颐说：

> 为人君者，苟能至诚任贤以成其功，何异乎出于己也。（《周易程氏传》卷一“六五·童蒙吉”条）

朱熹完全接受了这一观点，所以他理想中的“人君”只要能“用一个好人作相”、“有一好台谏”便足够了。（《语类》卷一〇八《论治道》）他又借用《尚书·洪范》中“皇极”两字来代表“君道”的“太极”。他反对孔安国以来解“皇极”为“大中”之义，而认定“皇极”是对人君“修身以立政”（《文集》卷七二《皇极辨》）的严格要求，最后达到“王者之身可以为下民之标准”的高度（《语类》卷七九《尚书二·洪范》）。这虽然是“理想型”（ideal type），不能求之于任何一位历史上的“人君”，但宋代理学家早自神宗、哲宗时期起便不断向皇帝宣扬《大学》正心、诚意、

修身之说，目的便在于塑造出可以共同“行道”之“君”。[13]

讨论至此，我才能正面解答“得君行道”与“穷尽天地万物之理”之间的内在关联。试读朱熹下面这句话：

> 以言夫人君以身立极而布命于下，则其所以为常教者，皆天之理，而不异乎上帝之降衷也。（《皇极辨》）

这便是说：“儒家的整体规划”中关于“君道”的种种规定并不是儒者或理学家师心自用而虚构出来的；相反的，它们都本于“天之理”。既是“天理”，根据“理一分殊”的原则，自然必须在“天地万物”上面一一加以印证，否则将何以起人之信，更何能期“人君”之必从？引文末句“不异乎上帝之降衷”即在借宗教语言强调“天理”的不可违抗性。程、朱为什么解“格物”为“即物而穷其理”至此便图穷而匕首见了。至于这一套“格物致知”说的内部困难和是否真能收到预期的理论效果，则又当别论。这里我只是要指出，“求理于事物”确是“得君行道”设想中的一个重要环节。

回到王阳明的龙场顿悟，我们现在便完全懂得为什么他的突破点是“向之求理于事物者，误也”。他早年虽三番两次地与朱熹的“格物穷理”说奋斗，但因此说是通过“得君行道”以重建秩序的基石，他一直抱着很深的投鼠忌器的心理，不敢公开抛弃它。但是经过下狱、廷杖、贬逐等一连串的巨创深痛，龙场之夜他终于彻悟“得君行道”在当时的政治生态下是毫无根据的幻想。生活在一个“治”既无“道”、“君”也不体现“理”的政治世界，他无论如何也不能再接受“求理于事物”的说法了。

他的彻悟起于刚刚发生的切身经验，而不是单纯的哲学思辨的结果，这在他悟后所写《五经臆说》的残篇中可以得到清楚的印证。

其中论“失身枉道之耻”一节必与“去衣受杖”的痛切感受有关，是非常明显的。[14]另一篇《龙场生问答》也证实了他的顿悟契机在于“得君行道”观念的破灭，他答“龙场生”关于“汲汲于求去”之问，说：

> 君子之仕也以行道。不以道而仕者，窃也。今吾不得为行道矣。[15]

此文作于“戊辰”(正德三年[1508])，当在悟后数日之内，恰好透露出他当夜悟从何起：他最初进入仕途本是为了“行道”，悟后已知此路不通，因此不得不“汲汲于求去”。此路为什么不通呢？这当然是因为由“仕”而“行道”，则“得君”是一个先决条件。他的政治经验已彻底否定了“得君”的可能性。总之，他理想中的人间秩序与朱熹并无不同，都不出“三纲五常”的基本模式；他们也同样承认这个秩序是从“天理”中出来的。但是朱熹的“天理”流行于“宇宙之间”，是在外的。[16]阳明在政治世界看不到“理”的存在，因此龙场一悟，将“天理”收归内心，终于和朱熹分手了。

王阳明放弃了“得君行道”的旧路，皈依“理”在“心”而不在“天地万物”的新信仰之后，立即面对如何落实“儒家的整体规划”的新挑战。变“天下无道”为“天下有道”仍然是他所肯定的儒学的基本功能，并未因信仰改易而动摇。但“得君行道”之途既断，“内圣”又将如何能推出“外王”，而通向“治天下”呢？这里必须郑重指出，阳明与明代初期理学家如吴与弼、薛瑄、胡居仁、陈献章等不同，不能仅仅流连在“内圣”的境域以苟全性命。事实上，如前面所言，他是明代理学界重新发动“儒家的整体规划”的一位先驱。悟后他虽不再抱“得君”的妄想，甚至还有意退出“仕”途，但“行道”以“治天下”的宏愿却是他一天都不曾忘怀的。龙场之悟的另一重大突破便是他找到了一条推动

"儒家的整体规划"的新路，可以绕开荆棘丛生的政治生态，以落实儒家关于"行道"的基本要求。"知行合一"和"致良知"的提出都和这一要求密切相应。

阳明悟后第二年(正德四年)便在贵阳书院揭出"知行合一"的宗旨，视之为"知行之本体"。此说与"行道"的关联可从两方面观察：第一，在消极方面它破除了朱熹以知行为二及"知先行后"的观点，因为所谓"得君行道"还是从这一观点中引申出来的。(人君必先"知"，然后才能与士大夫共同"行道"。)第二，在积极方面"合一"既是"知行的本体"，则"行道"一观念已失去独立存在的依据。为什么呢？因为"知者行之始，行者知之成；圣学只一个功夫，知行不可分作两件事"[17]。因此循着阳明的新教法以求"圣学"，则即知即行，即行即知，全部过程中既无间隔，也无停顿。这便给"儒家的整体规划"的实践提供了一重比较确实而可靠的保证，"得君行道"的重要性也相应地大为减轻了。

阳明所谓"知行之本体"即是后来所说的"良知"。他说：

> 吾"良知"二字，自龙场已后，便不出此意，只是点此二字不出，于学者言，费却多少辞说。[18]

正因如此，他晚年(1525)在《答顾东桥书》中说：

> 若鄙人所谓致知格物者，致吾心之良知于事事物物也。吾心之良知，即所谓天理也。[19]

此即龙场所悟的"格物致知之旨"，不过当时尚未有"良知"之名而已。"良知"两字到手以后，他顿悟所得的新信仰与"儒家的整体规划"之

间的关系也得到了十分清楚的陈述。嘉靖五年(1526)《答聂文蔚》说:

> 仆诚赖天之灵,偶有见于良知之学,以为必由此而后天下可得而治。是以每念斯民之陷溺,则为之戚然痛心,忘其身之不肖,而思以此救之,亦不自知其量者。[20]

"致良知"是为了"天下可得而治"和"救斯民之陷溺",这个大目标和宋代的"儒家的整体规划"一脉相承,绝无二致。但是"致良知"却不必寄望于上面的皇帝和朝廷,而是广结"同志之士"径自从下面的社会和平民下手。所以同书又说:

> 仆之不肖,何敢以夫子之道为己任?顾其心亦已稍知疾痛之在身,是以徬徨四顾,将求其有助于我者,相与讲去其病耳。今诚得豪杰同志之士扶持匡翼,共明良知之学于天下,使天下之人皆知自致其良知,以相安相养,去其自私自利之弊,一洗谗妒胜忿之习,以济于大同,则仆之狂病,固将脱然以愈,而终免于丧心之患矣,岂不快哉![21]

他虽自谦"不敢",其实已当仁不让,慨然"以夫子之道为己任";很明显的,这是宋儒"以天下为己任"的明代新版。宋代程、朱一系的理学家往往向皇帝陈说"格物、致知、正心、诚意"。陆九渊从"心即理"的立场上曾提出异议,他说:

> 诸公上殿,多好说"格物",且如人主在上,便可就他身上理会,何必别言"格物"。[22]

但他虽不言“格物”,却仍然要在“人主身上理会”。这当然是因为宋代理学家具有一项共识:权源是握在皇帝的手上,他如果不肯在源头发动任何更改,政治革新便根本无从开始,士大夫更何能承担起“治天下”的大任?因此他们首先必须说服人君,积极支持“儒家的整体规划”。这是“得君”两字的确切含义。(儒学文献中所谓“得君”绝不能和世俗观念中所谓“邀君宠”混为一谈。)王阳明的“明代新版”则完全不同,他的眼光已从人君移向一般人民,最终目的是在“使天下之人皆知自致其良知”。这当然是一个无限艰巨的任务,所以他不得不到处接引所谓“豪杰同志之士”,以期“共明良知之学于天下”。

与宋代理学家的“得君行道”相对照,阳明“致良知”之教的最显著特色是“觉民行道”。这是他在龙场所悟出的全新构想,具有划时代的重大意义。这一点可以从他在正德七年(1512)《答储柴墟》中得到证实。他说:

> 伊尹曰:“天之生斯民也,使先知觉后知,使先觉觉后觉。予天民之先觉也,非予觉之而谁也?”(按:见《孟子·万章》)是故大知觉于小知,小知觉于无知;大觉觉于小觉,小觉觉于无觉。夫已大知大觉矣,而后以觉于天下,不亦善乎?……夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。仆之意以为,己有分寸之知,即欲同此分寸之知于人;己有分寸之觉,即欲同此分寸之觉于人。人之小知小觉者益众,则其相与为知觉也益易且明,如是而后大知大觉可期也。[23]

这便是他后来所强调的“使天下之人皆知自致其良知”和“偶有见于良知之学,以为必由此而后天下可治”,称之为“觉民行道”,是再恰当

不过的。

"觉民行道"是一个伟大的社会运动和传"道"运动,而不是政治运动,在十六世纪的中国曾掀起万丈波澜。我在《宋明理学与政治文化》第六章已有较详细的论证,这里不能涉及了。这篇讲词的主旨是从政治生态论朱熹学与阳明学的异同,我希望上面的论述基本上澄清了这一论旨。

2004年7月29日于普林斯顿

附记:这是2004年9月日本大阪关西大学召开的"东亚儒学国际研讨会"上的"基调讲演"词。

注释

[1] 详见钱穆《读明初开国诸臣诗文集》,收在《中国学术思想史论著》(六),台北:联经出版公司,《全集》本,101—223页。

[2] 见《年谱》,收在《王阳明全集》(以下简称《全集》),下册,1227页,上海:上海古籍出版社,1992。

[3] 见《答范巽之书》,《张载集》,349页,北京:中华书局,1978。

[4] 详见《朱熹的历史世界》下篇,第八章第三、四节。

[5] 见同上书第十二章,527—532、585—586页。

[6] 见《节庵方公墓表》,《王阳明全集》,上册,941页。

[7] 参看我的《中国近世宗教伦理与商人精神》(台北:联经出版公司,1987)及《现代儒学的回顾与展望》、《士商互动与儒学转向》两篇长文(收在《现代儒学论》,上海:上海人民出版社,1998)。

[8] 《全集》,841—842页。

[9] 同上,854—857页。

[10] 同上,下册,1228页。

[11] 见《传习录补遗》,《全集》,下册,1171页。

[12] 见《宋明理学与政治文化》,242—243页。

[13] 见《朱熹的历史世界》下册,46—48 页。

[14] 详论见《宋明理学与政治文化》,278—282 页。

[15] 《全集》,上册,912 页。

[16] 见《读大纪》,《朱子文集》卷七〇。

[17] 《全集》,上册,13 页。

[18] 钱德洪:《刻文录叙说》,《全集》卷四一,下册,1575 页。

[19] 《全集》卷二,上册,45 页。

[20] 同上,80 页。

[21] 同上,81 页。

[22] 《象山先生全集》卷三四《语录上》。

[23] 《全集》卷二一,813 页。

编者后记

《余英时文集》自2004年由广西师范大学出版社首次出版发行以来，至此已经结集出版了12卷。在过去近十年中，中国大陆和港台都以各种形式发表了余英时先生的大量作品。虽然品种丰富多彩，但是全面收集出版余先生著作的出版品，仍然仅此《文集》一部。出版品种繁多，固然为读者接触了解余先生的学术和思想提供了方便，但是缺乏系统性，且有重复出版的现象。读者要对余先生的学术有一全面系统的了解，《文集》所做的收集整理工作就尤其重要。余先生以八旬高龄仍笔耕不辍，新的著作不断发表。《文集》编辑自始即采取了开放原则，一面系统收集余先生以前的旧作，一面使新作品不断集结纳入。不同于其他的出版系列或集子，《余英时文集》以全面完整地收集出版余先生的学术思想和研究成果为宗旨，力图给读者提供系统阅读的捷径，一步到位。

《余英时文集》用简体字在大陆出版的过程中，编辑采取的基本原则是集而不选、删而不改，因此我们在编辑过程中做了细致的工作。在保持原文基本思想内容完整的前提下，做了文字上的删减；如

果删减太多以致影响文章结构，则将整篇暂时拿掉。《文集》各卷，将所收文章分门别类按内容主题编排，每卷集结主题相近的文章，相对自成体系。读者既可全套购买，也可以单本购买阅读。

在《文集》第十一、十二卷出版之际，广西师范大学出版社同时将原已经出版的十卷改为精装本，一并重印发行，以满足广大读者的需求。《文集》第十一、十二卷集结了前十卷未收入的文章以及近来余先生的新作。第十一卷《论学会友》收集余先生所写序文18篇，以及《未尽的才情——从〈日记〉看顾颉刚的内心世界》一篇长文。18篇序文主要包括为友人和其他学者的著作所作的序，其中既有老朋友也有未曾谋面的“神交”之友。余先生对每篇序文的撰写都十分认真，投入极大的心力。对为之作序的每一本书，必细读全书以把握作者的整体思路，并进行阐发。这些文章从不同角度展现了余先生的治学风格和学术精神。第十二卷《国学与中国人文》，大部分收录了2007年以来有关中国人文研究的发展的文章，包括对近年来中国大陆出现的“国学热”社会化的复杂现象的探讨，检讨了“国学”和中国人文研究的关系，及其发展演变过程和前景，指出“中国自有一个源远流长的人文研究传统，这一传统虽在近百年中受过西学的不断刷新，却仍然未失其原有的文化身份(cultural identity)。但国学必须继续保持它向西方人文社会科学的开放性……所不同者，西学不应再被视为‘科学之律令’或普世的真理，它将作为参考比较的材料而出现在国学研究的领域。作为参考比较的材料，国学家对于西学则应只嫌其少，不厌其多，这是我个人深信不疑的”，“今天是中国人文研究摆脱西方中心取向、重新出发的时候了”。

余英时先生一生勤奋治学，著作等身，用中英文发表了大量的学

术和时论文章。以求全为宗旨的《余英时文集》虽然已经出版十二卷，但也仅仅收集了余先生文论的一部分，远远没有达到其目标。今后将有更多新卷不断出版。在中文卷之后，计划编辑英文各卷，以飨学界及其他广大读者。

我开始编辑余先生的文集是个很偶然的机会。1997 年，我在科罗拉多大学波德校区东亚图书馆工作，和定居波德的刘再复、李泽厚老师两家经常一起聚会，是非常要好的朋友。当时，余先生的作品虽然在海外包括欧美及除中国大陆以外的亚洲地区已经非常著名，尤其是在台湾已有几十种专书出版，但是在中文阅读人口最集中的中国大陆，余先生的作品却鲜为人知。当时，在大陆出版的余英时作品总共仅有 4 种，即《士与中国文化》（上海人民出版社，1987），《中国思想传统的现代诠释》（江苏人民出版社，1989），《内在超越之路：余英时新儒学论著辑要》（中国广播电视出版社，1992，《现代新儒学辑要丛书》），《钱穆与中国文化》（上海远东出版社，1994）。鉴于这种形势，刘再复老师建议我利用图书馆工作之便，全面收集余先生的著作，用简体字在大陆出版发行，将余先生的学术和思想系统地介绍给中国大陆的广大读者。刘老师并亲自给余先生写信，推荐我。当时，我虽然和余先生还未曾相识，但久仰余先生学识渊博和高尚的品格；虽未有幸做余先生的学生，但是我的博士导师——艾恺教授，在哈佛读书时，余先生曾是他的博导之一，我也因而从艾老师那里间接地受到余先生学术思想的一些影响。编辑《余英时文集》对我来说虽然是挑战，但是充满吸引力，因为这给我提供一个系统学习余先生学术思想的好机会。所以，我非常兴奋，热切地承担了此重任。在编辑过程中，常为余先生勤奋著述和谨严的治学精神所感动，更为余先生对中

国文化的关怀和执着而深受感染。

我虽然是学历史的，但是所学专业为近现代史。原本研读方向是国际关系史，直到博士论文阶段才改攻中国史，中国古代史的功底很单薄。加之我所从事的工作是图书馆管理，每天可用以读史研究的时间相对少之又少。编辑《余英时文集》实际上我是不够资格的。余先生身为世界著名史学大师，学贯中西、会通古今，但是对我这个不够格的编辑却十分尊重，给予慷慨的信任和支持。

在《余英时文集》出版十周年将到之际，我要首先衷心感谢余先生的信任和支持。并感谢广西师范大学出版社何林夏社长这十年来对《文集》的编辑出版的远见卓识以及所做的大量工作，《文集》最初的设计他都给予了很好的建议，并在有些出版社掂量得失的时候，毅然上马这项意义深远的大工程。我还要感谢出版社的雷回兴女士和几位责编，如现已调离广西师大出版社的吴晓妮，以及现任责编李琳和虞劲松等。感谢他们默契的合作和辛劳的工作，使《文集》顺利付梓，在国内外广泛发行。

沈志佳

2013 年 7 月

上架建议：历史·思想

ISBN 978-7-5633-8701-4



定价：56.00元